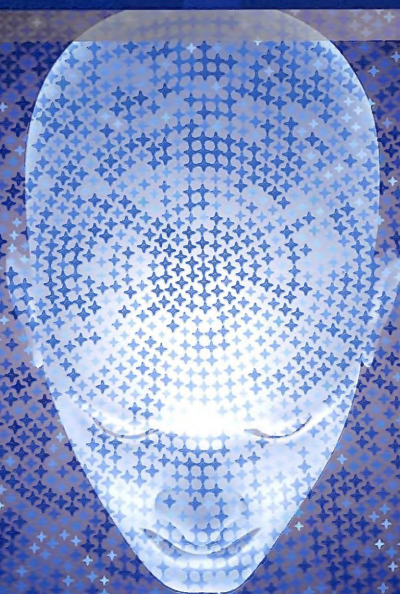


■ محمد بن سباع ■

تحولات الفينومولوجيا المعاصرة

مرلو-بونتي في مناظرة

هوسرل وهايدغر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



هذا الكتاب

يمكننا اعتبار هذا الكتاب مساهمة مهمة في تعريف الفينومولوجيا في العالم العربي. وهو، علاوة على هذه المساهمة الضرورية، يرصد التحولات التي طرأت على هذا الحقل من المعرفة، ويحاول، من خلال نقد مبادئ الفينومولوجيا التقليدية، إعادة تعريفها مجدداً بطريقة تأويلية. ولهذه الغاية سعى المؤلف إلى دراسة الوجود والوعي والإدراك والحرية والجسد والفن، واللغة في علاقتها بالفكر، واللسان في علاقته بالكلام، وغير ذلك من الموضوعات لينشئ مدمكاً جديداً في هذا الميدان الذي ارتبط بإدموند هوسرل تقليدياً. والمعروف أن هوسرل أكتب على البحث عن الأساس الأول الذي قامت عليه المعارف في الفكر الغربي، وعن ماهية الظواهر، بينما استغرق هايدغر في البحث عن معنى الكينونة بعدما رفض الجانب الميتافيزيقي في فينومولوجيا هوسرل؛ وهكذا ظهر الفصل التقليدي بين المعرفة والوجود. وفي هذا الكتاب يصحح المؤلف غلطا وقع فيه كثير من الباحثين حين جعلوا مرلو-بونتيا تابعا لسارتر، فأكد أن لمرلو-بونتيا اتجاهاً فلسفياً أكاديمياً خالصاً، خلافاً لسارتر الذي كان لكتابات الأدبية أثر مهم في نشر أفكاره الفلسفية.

محمد بن سباع

ولد في مدينة سطيف الجزائرية في سنة 1980، وحاز الماجستير في الفلسفة من جامعة الجزائر في سنة 2006، ثم نال الدكتوراه في الفلسفة من جامعة قسنطينة في سنة 2013. عمل في التدريس الجامعي، وهو عضو في اللجنة العلمية لقسم الفلسفة في جامعة قسنطينة. وشارك مع آخرين في تأليف عدد من الكتب مثل هايدغر: من الكينونة إلى الأثر والفلسفة والنسوية، وساهم في تأليف موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة وموسوعة الفلسفة العربية المعاصرة.



تحويلات الفينومولوجيا المعاصرة

مرلو-بونتني في مناظرة

هوسرل وهايدغر

تحويلات الفينومولوجيا المعاصرة

مرلو-بونتّي في مناظرة

هوسرل وهايدغر

محمد بن سباع

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ابن سباع، محمد

تحولات الفينومولوجيا المعاصرة: مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل هايدغر / محمد بن سباع.
317 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على بيلوغرافية (ص. 299 - 308) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-020-8

1. مرلو-بونتي، موريس، 1908-1961. 2. الوجودية. 3. الوجود، علم. 4. الظاهرية (فلسفة).
5. المعرفة - فلسفة. 6. اللغة - فلسفة. 7. هايدغر، مارتن، 1889-1976 - فلسفة. 8. هوسرل، إدموند، 1859-1938 أ. العنوان.

142.78

العنوان بالإنكليزية

**Contemporary Phenomenology Transformations:
Merleau-Ponty's Polemic with Husserl and Heidegger**
by Mohammed Ben Sibaa

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
اتجاهات يتيهاها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



شارع رقم: 826 منطقة 66

المنطقة الدبلوماسية الدفعة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر

هاتف: 44199777 00974 فاكس: 44831651 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 114965 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان

هاتف: 8 991837 00961 فاكس: 1991839 00961

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، آذار/ مارس 2015

المحتويات

9 موجز الكتاب

33 مقدمة

الفصل الأول: تحولات الفينومنولوجيا المعاصرة

39 من أولوية الوعي إلى مساءلة الكينونة

43 أولاً: مقارنة في الفينومنولوجيا

43 1 - مفهوم الفينومنولوجيا قبل هوسرل

47 2 - مفهوم الفينومنولوجيا مع هوسرل

54 ثانياً: هوسرل وأزمة الأسس: المشكل الإبستمولوجي

62 ثالثاً: هايدغر وسؤال الكينونة: المسألة الأنطولوجية

69 رابعاً: بين عالم الحياة والكينونة

74 خامساً: بين ماهية اللغة وأنطولوجيا اللغة

83 سادساً: بين فينومنولوجيا المعنى وأنطولوجيا الفهم

89 الفصل الثاني: الوعي المتجسد من الذات العارفة إلى الجسد العارف

91 أولًا: مفهوم الفيونومولوجيا الجديدة
91	1 - تجاوز المفهوم التقليدي للوعي
102	2 - القصصية كظاهرة معرفية وجودية
109	3 - الرد الفيونومولوجي: من تعالي الأنا إلى تعالي الوجود
113	4 - من الماهية إلى الواقع: الوظيفة الجديدة للفيونومولوجيا
120	ثانيًا: المقولات الرئيسة في الفيونومولوجيا الجديدة
120	1 - فيونومولوجيا الإدراك الحسي
130	2 - أنا عين جسدي
136	ثالثًا: فكرة الجسد في الفيونومولوجيا الجديدة
136	1 - الجسد الفيونومولوجي
144	2 - وظائف الجسد
169	الفصل الثالث: الوجود في العالم: من معنى الوجود إلى وجود المعنى
171	أولًا: مهمة الكشف عن العالم والعودة إليه
171	1 - تجاوز الطرح التقليدي لمسألة العالم
175	2 - التصور الجديد للعالم
179	3 - العودة إلى العالم عودة إلى خبرة الوجود
182	ثانيًا: مظاهر الوجود في العالم
182	1 - الوجود المتجسد
193	2 - الوجود لأجل الآخرين

- 3 - الوجود مع الأشياء 203
- 4 - الحرية والوجود 209
- 5 - الزمانية 216
- ثالثًا: فينومولوجيا الكلام 220
- 1 - العودة إلى الذات المتكلمة 220
- 2 - اللغة والفكر 228
- 3 - المعنى والدلالة 234
- 4 - بلاغة الصمت 240
- 5 - الفن كأسلوب تعبيرى 244

الفصل الرابع: آفاق الفينومولوجيا الجديدة

- من إصلاح الفينومولوجيا إلى إصلاح العقلانية الغربية 251
- أولًا: الفينومولوجيا الجديدة كإمكانية للتأويل والتفكيك 253
- 1 - استئناف القول الفلسفى للحدث: الكوجيتو الجديد 253
- 2 - تجاوز تناقضات أنواع الفينومولوجيا السابقة 261
- ثانيًا: الفينومولوجيا الجديدة وعلوم الإنسان 268
- 1 - الفينومولوجيا الجديدة وعلم النفس 268
- 2 - الفينومولوجيا الجديدة وعلم الاجتماع 276
- ثالثًا: فلسفة التاريخ عند مرلو-بونتي 283
- 1 - مفهوم التاريخ 283

286	2 - موقف مرلو-بونتي من ظاهرة العنف الثوري
288	رابعًا: آراء مرلو-بونتي السياسية
288	1 - موقف مرلو - بونتي من الليبرالية
291	2 - الخلاف السياسي بين مرلو-بونتي وسارتر
295	خاتمة
299	المراجع
309	فهرس عام

موجز الكتاب

يسعى كتابنا هذا تحولات الفينومولوجيا المعاصرة: مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهایدغر إلى المساهمة في تعريف الفينومولوجيا المعاصرة، وكشف التحولات التي عرفتها، تحديدًا مع فينومولوجيا الفيلسوف الفرنسي موريس مرلو-بونتي (Merleau-Ponty) الذي شهدت الفينومولوجيا معه منعطفًا مهمًا، تمثل في التحول من سؤال الفلسفة إلى فلسفة السؤال، فكان أول مظهر لهذا المنعطف هو مفهوم الفينومولوجيا ذاتها. لم يتوان مرلو-بونتي منذ مؤلفاته المبكرة عن التعبير عن رفضه الطرح السابق للفينومولوجيا، ومنه سعيه إلى تقديم تصور جديد لها من خلال ربطها بجملته المتغيرات المعاصرة، فلسفية أكانت أم علمية.

ارتبط المذهب الفينومولوجي بإدموند هوسرل كمؤسس له، إذ حاول أن يجعل من الفينومولوجيا فلسفة ومنهجًا، لحل أزمة الفكر الغربي عمومًا، وذلك من خلال البحث عن الأساس الأول والمطلق الذي تقوم عليه معارفنا كلها، والمتمثل في خبرة الأنا المتعالي التي تحمل الماهيات الخالصة للظواهر. لكن لما جاء مارتن هايدغر أراد الاستفادة من الفينومولوجيا في المسألة الأنطولوجية، فاعترض على الجانِب الميتافيزيقي في الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل، وحَوَّل مجال البحث الفينومولوجي من ماهية الظاهرة إلى ظاهرة الماهية التي هي الكينونة، ليحدث التحوُّل في مسار الفينومولوجيا من الأنا المتعالي الذي يبحث عن ماهيات الظواهر إلى الدازين (Dasein) الذي يبحث عن معنى الكينونة.

لما انتقلت الفينومولوجيا إلى فرنسا، وجد مرلو-بونتي أن هناك نوعين

من الفينومولوجيا، الأول يتّجه إلى دراسة المشكلات المعرفية، وهي الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل، والآخر يتّجه إلى دراسة مسألة الكينونة، وهي الفينومولوجيا الأنطولوجية عند هايدغر. وتبين له أنهما يفصلان بين المعرفة والوجود، فحاول تقديم قراءة جديدة للفينومولوجيا تتجاوز هذا الفصل التقليدي، من جهة، وتقدم مفهومًا جديدًا للفينومولوجيا من جهة أخرى. وبناء عليه، يمكن صوغ الإشكالية الرئيسة التي يطرحها كتابنا هذا: هل تمكّن مرلو-بونتي من تجاوز الفصل التقليدي الذي أقامته الفينومولوجيا بين المعرفة والوجود؟ وبعبارة أخرى، هل علاقة فينومولوجيا مرلو-بونتي بفينومولوجيا هوسرل وهايدغر، علاقة استثناف أم تتجاوز؟

على الرغم من أن المذهب الفينومولوجي يُنسب إلى هوسرل، إلا أن هناك من استخدم مصطلح الفينومولوجيا من قبل، وهذا ما نجده خصوصًا عند كل من لامبرت وكانط وهيجل، عدا أن هذا المصطلح بقي يحمل منذ ظهوره المعنى نفسه تقريبًا، ألا وهو الظاهر أو المظهر، في حين وجّه هوسرل الفينومولوجيا إلى دراسة الماهيات الخالصة للظواهر، حيث تكون الماهية هي مادة البحث التي يشغل عليها الفينومولوجي، والعودة إليها خطوة منهجية لا بد منها في دراسة الظواهر من ناحية ارتباطها بالمحتوى الكامن في الشعور. لكن ما تتميز به الفينومولوجيا عنده، هو إمكانياتها الواسعة من الناحية المنهجية لتجاوز أزمة الفكر الأوروبي.

إن مظاهر أزمة العلوم الأوروبية على تنوعها، كما تبين لنا الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل، تشترك في خاصية واحدة، ألا وهي تجاوزها وتغطيتها المجال الحيوي الخالص أو عالم الحياة، وهذا ما جعل هوسرل يسعى إلى البحث عن أساس مطلق للمعرفة، من خلال وضع منهج يتلاءم مع طبيعة هذه المهمة، سمّاه «منهج الرد الفينومولوجي». وبالتالي تعبّر الفينومولوجيا، كما أرادها هوسرل، عن ذلك المسار النقدي لأهم مقولات الحدائنة، خصوصًا مقولة الذاتية، وبالتالي العمل على إعادة تحديد وظيفة الذات في العالم، من ذات تشك فيهِ إلى ذات تمنح المعنى لهذا العالم. هذا بالنسبة إلى

مفهوم الفينومولوجيا عند هوسرل ووظيفتها، فما هي مكانتها في المشروع الأنطولوجي عند هايدغر؟

يقوم مشروع هايدغر على مساءلة الكينونة من ناحية إعادة إحياء السؤال عنها. ولأجل ذلك، لا بد من إنجاز مهمتين، أولاهما الأنطولوجيا الأساسية، أو ما يسميه هايدغر تحليلية الدازين، أما ثانيتهما فهي تجاوز الميتافيزيقا. وتعدّ الأولى مرحلة موقفة لبلوغ سؤال الكينونة، في حين تُعد الثانية نقداً لتاريخ الفلسفة الغربية من أفلاطون إلى نيتشه لأنها ميتافيزيقا الموجود.

إن ما يميز فينومولوجيا هايدغر من فينومولوجيا هوسرل هو أن الحديث عن الإنسان لا يرتبط أبداً بالوعي أو الذات الخالصة، إنما من خلال أفق الزمان، بل حتى الحديث عن الزمان لا يكون من ناحية ماهوية وإنما من ناحية الكينونة. لذا ينحت هايدغر لهذا الموجود المختلف عن الموجودات الأخرى مصطلحاً خاصاً به هو الدازين، أي الكائن الملقى في العالم، والكائن دائماً مع الموجودات الأخرى، والأهم من ذلك هو الكائن المتميز بعلاقته بالكينونة واهتمامه بالسؤال عنها.

أما في ما يتعلق بتجاوز الميتافيزيقا، فيشخص لنا هايدغر الخطأ الذي وقعت فيه الميتافيزيقا الغربية، والمتمثل في أن الميتافيزيقا الغربية لم تفكر في الفرق بين الوجود والكينونة. ويُعدّ إهمال هذا الفرق - وبالتالي نسيان الكينونة - هو الميزة الغالبة على مراحل الميتافيزيقا كلها، لأنها من خلال عدم إدراكها هذا الفرق أعطت الأولوية للموجود على حساب الكينونة. هكذا ذهب هايدغر إلى حد توجيه منهجه الفينومولوجي ككل إلى فهم الكينونة، وذلك من خلال ما يسميه هايدغر «الفينومولوجيا الأنطولوجية» و«هرمينوطيقا» الدازين التي تبين أن فهم الكينونة ينبغي أن يتم من خلال فهم وجود الدازين.

هكذا تتضح لنا معالم الفينومولوجيا الأنطولوجية عند هايدغر الذي وظف الفينومولوجيا في المسألة الأنطولوجية، حيث تعمل على وصف الكينونة، أي ما تظهر به الكينونة، هذا من ناحية الكينونة. أما من ناحية الدازين

أو الموجود الإنساني، فإن الفينومولوجيا تتحد مع الهرمينوطيقا، فتصبح فهمًا أو تفسيرًا، وذلك من أجل المساهمة في المسألة الفلسفية لسؤال الكينونة. وبالتالي، فإن الفائدة المنهجية للهرمينوطيقا تكمن في أدائها وظيفة نقد الفلسفات الإبيستيمولوجية، وتحديدًا الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل من جهة، والمساهمة في توضيح معنى الكينونة من جهة أخرى.

يتبين لنا من خلال حديثنا عن معالم الفينومولوجيا عند كل من هوسرل وهايدغر أن نقلة نوعية حدثت في طريقة طرح المشكلات الفلسفية كما في معالجتها، وهذا ما نجده خصوصًا عند مؤسس الفينومولوجيا إدموند هوسرل الذي حاول من خلال منهجه الفينومولوجي تجاوز تناقضات المعارف والعلوم الأوروبية، والبحث عن الأساس المطلق والمشارك لها. وتبين لنا أيضًا أن الفينومولوجيا ليست قالبًا جاهزًا ولا ترتبط بمجال محدد، وهذا ما نجده عند هايدغر الذي حوّل اهتمام الفينومولوجيا إلى مجال الأنطولوجيا، كما دعمها بالهرمينوطيقا.

يتساءل مرلو-بونتي، في أول عبارة من كتابه الرئيس فينومولوجيا الإدراك، «ما هي الفينومولوجيا؟»⁽¹⁾، وتعدّ معاودة طرح هذا السؤال دليلًا على نية مرلو-بونتي تأويل الفينومولوجيا، وهذا ما يتضح من إجابته عن سؤاله بالقول: «إن الفينومولوجيا هي دراسة الماهيات كما هي الإدراك وماهية الوعي مثلاً. ولكن الفينومولوجيا هي أيضًا فلسفة ترد الماهيات إلى الواقع»⁽²⁾. كما تحاول الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي أن تبقى على مهمة الفلسفة التي حددها هوسرل، والتي هي وصف ماهيات الظواهر، لكن من جهة أخرى تحوّل مجال هذه المهمة لأنها لا ترد الماهيات إلى الوعي أو الأنا المتعالي، كما كان مع الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل، وإنما تردّها إلى الواقع. وأدرك مرلو-بونتي أن الماهية ملازمة له كما أن وجودها الفعلي هو وجود في العالم، وأن

Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), p. 1. (1)

Ibid.

(2)

الهدف من وراء هذا الإجراء هو المحافظة على الفرضية الطبيعية للعالم التي أقصيت في الفلسفات السابقة. وسنحاول أن نبرر للحديث عن مفهوم مرلو-بونتي للماهية، من خلال حديثنا عن الوعي وقصديته لهذه الماهية.

توضّح لنا أن فينومولوجيا مرلو-بونتي سعت أولاً إلى إيجاد حل لمسألة الوعي؛ لأنّ فلسفات الوعي عند ديكارت وهوسرل بصورة خاصة ترى أنه لا يوجد في الوعي إلا «الأنا» الذي تكون له الأولوية المطلقة، أي أولوية الذات على الموضوع؛ فالمعروف عن الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل هو أنها تتخذ من الأنا المتعالي مقولة أساسية؛ فهو الحقيقة النهائية التي نصل إليها بعد عمليات الرد الفينومولوجي كلها، أي إنها لا تهتم بعلاقة الأنا بالأشياء، وهذا هو النقص الذي حاولت الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تجاوزه؛ إذ يقول هذا الأخير: «إننا لا نؤاخذ فلسفات الوعي على إرجاعها العالم إلى أفعال الوعي، وإنما كذلك على تشويهاها كبنية (الذات المفكرة)، بإدراكها (كفكرة)، ولجعلها علاقة الذوات بغيرها من (الذوات) الأخرى غير مفهومة، في عالم مشترك بينهما، فلسفة الوعي، تنطلق من مبدأ يقول إنه إذا كان لإدراك ما أن يكون إدراكاً فعلياً أن يكون واحداً من تصوّراتي»⁽³⁾. إن ما يرفضه مرلو-بونتي إذاً، هو أولاً، التمييز الهوسرلي بين أفعال التفكير وموضوعات التفكير، لأن هذا التمييز يشوّه مفهوم العالم، ويحوّله من وقائعته إلى موضوعات تصوّرية مُفكّر فيها. وثانياً، يرفض مرلو-بونتي التشويه الذي لحق بمفهوم الذاتية، نتيجة ربط الذاتية بالوعي وعزلها عن وجودها الحقيقي الذي هو قصديّة نحو العالم.

يعتبر مرلو-بونتي القصديّة أهم اكتشاف قدمته الفينومولوجيا، لكنه يعترض على مفهوم القصديّة وكيفية توظيفها في الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل، حيث ينطلق مرلو-بونتي في نقده للقصديّة الهوسرلية من فكرة الوجود الواقعي للظواهر قبل الاتصال بها، هذا الوجود الذي جعل منه هوسرل وجوداً مثالياً، وهذا ما جعل القصديّة في النهاية تأخذ طابعاً مثالياً بعيداً تماماً عن الواقع.

Merleau-Ponty, *Le Visible et L'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), p. 67.

(3)

يقول مرلو-بونتي: «إن كامل التحليل الهوسرلي محاصر بطوق من الأفعال التي تفرضها عليه فلسفة الوعي، لذلك يجب أن نستأنف ونطور القصيدة الفاعلة التي هي القصيدة داخل الوجود»⁽⁴⁾. إن هذه القصيدة الفاعلة هي بديل من القصيدة عند هوسرل التي تفتقد تأصيل علاقة الوعي بموجودات العالم.

هكذا، نصل، من خلال مفهوم القصيدة الفاعلة في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي، إلى نتيجتين مهمتين، أولاهما أن القصيدة المرلو-بونتية تجعلنا نتحوّل من ذلك العالم المثالي الذي تصوّره القصيدة الهوسرلية إلى العالم الواقعي الذي نوجد فيه مع الأشياء والظواهر الحقيقية. وثانيتهما، أن الكينونة في العالم التي تحيلنا عليها هذه القصيدة، تختلف حتى عن الكينونة في العالم، بالمعنى الذي نجده عند هايدغر، لأنها تبين لنا أن الدازين غير منفصل عن كينونته، بل هو في اتصال بها دائم ومستمر.

يحدد مرلو-بونتي موقفه من الماهية بعد مناقشته منهج الرد الفينومولوجي عند هوسرل، فيرى أنه إذا كانت الماهية هي الهدف الرئيس الذي تسعى الفينومولوجيا المتعالية إلى بلوغه، فإن الفينومولوجيا الجديدة تؤكد العكس، أي إن الماهية ليست هدفاً وإنما هي وسيلة لانخراطنا الفاعل في العالم... وإن ضرورة المرور بالماهيات لا تعني أن الفلسفة تتخذ منها موضوعاً، وإنما تكون بمنزلة معبر نحو الوجود الحقيقي للظواهر الكامنة في العالم⁽⁵⁾. وبناء عليه، فإن معنى الظاهرة لا يتجلى في التعالي عليها بهدف الكشف عن ماهيتها الخالصة، وإنما من خلال التحوّل من هذه الماهية إلى الواقع. لذا فإن إزالة فينومولوجيا مرلو-بونتي التعارض القائم بين الماهية والواقع مكنتها من تقديم مفهوم جديد للماهية؛ إنها الماهية التي تزدّ الظاهرة إلى وجودها الحقيقي، وهو وجود لا يعطي الأولوية المطلقة للواقع على حساب الوعي، وإنما يكون هناك توازن بين الوعي والواقع من دون أسبقية لأحد الطرفين على الآخر. وإذا كان هذا هو مفهوم الفينومولوجيا عند مرلو-بونتي فما هي أهم المبادئ التي تقوم عليها؟

Ibid., pp. 297 - 298.

(4)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. IX.

(5)

تعمل فينومولوجيا مرلو-بونتني على نقد مبادئ الفينومولوجيا السابقة وتجاوزها، وتحديدًا عند كلٍّ من هوسرل وهايدغر، فكانت أهم هذه المبادئ التي شكلت نقطة اختلاف رئيسة بين فينومولوجيا مرلو-بونتني وفينومولوجيا هوسرل هي الإدراك. فقد اختزلت فينومولوجيا هوسرل الإدراك في فكر الإدراك، حيث يكون فكر الإدراك كامنًا في مُحايثَة فعل الإدراك لموضوعه المدرك، وهذا ما أدى، بحسب مرلو-بونتني، إلى إقصاء فرضية العالم أو الوجود الواقعي للموضوع الذي هو من أهم أبعاد الإدراك الحسي، إذ يقول: «إن العودة إلى الأشياء ذاتها، ما هي إلا عودة إلى هذا العالم الموجود قبل المعرفة، حيث تكون وسيلة تعرفنا إليه هي الإدراك الحسي»⁽⁶⁾. لذلك، حتى لو أن هوسرل بحث في موضوع الإدراك في فلسفته المتأخرة، فإنه لم يتبّه إلى أنه أساس خبراتنا الحقيقية بالعالم، وإنما بقيت تحليلاته حيصة الرد المتعالي إلى الوعي، ولأن نظرية الإدراك عند مرلو-بونتني هي نظرية في الجسد، فإننا نجده يولي أهمية كبيرة لما يسميه الجسد الفينومولوجي.

يقترح علينا مرلو-بونتني أن نتحوّل من ذلك الموقف الذي يعتبر الجسد في منزلة موضوع لا يختلف عن الموضوعات الأخرى، والتوجه إلى خبرتنا بأجسادنا من أجل أن نتعرف إلى المفهوم الحقيقي للجسد: «وسنجد أن الطريقة التي تلمس بها يدي الشيء... تمكّنتني من فهم وظيفة الجسد الحي»⁽⁷⁾، لأن هناك قصيدة أصلية من الجسد نحو الأشياء والعالم، وهذا ما تُعبّر عنه تلك الخاصية الرئيسة التي يختص بها الجسد، والتي تجعله في الوقت نفسه متميزًا من الموضوعات الأخرى، ألا وهي خبرة الجسد. إن وجود الجسد في العالم ومعرفته بالموجودات يبين أن له علاقات متنوعة معها، وهذه العلاقات تبين أن الجسد موجود ذو مظهرين، فهو من جهة شيء من الأشياء، ومن جهة أخرى

Merleau-Ponty, *Le Visible*, p. 59.

(6)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 99.

(7)

يرى ويليمس⁽⁸⁾. فالمظهر الأول مرئي بينما المظهر الثاني لامرئي، ويسمي مرلو-بونتي الأول الجسد الموضوعي، والثاني الجسد الفينومولوجي. لذا يتبين لنا أن موقف مرلو-بونتي من الجسد رافقه تحول في النظرة إليه، فبعد أن كان الجسد في فلسفات الحداثة مقولة ثانوية ومهمشة، أصبح مركز اهتمامات الفيلسوف الذي يرى أنه مركز الوجود، وهذا من خلال الوظائف التي يؤديها.

يدرس مرلو-بونتي جملة من الوظائف التي يقوم بها الجسد. ونظرًا إلى أهمية «الرؤية» بدأ حديثه بها، وما دامت خبرة الإدراك الحسي هي بالضرورة خبرة الجسد، فإن ما يصل إليه الإدراك من آخرين وأشياء ومختلف موجودات العالم يكون بواسطة الرؤية. كما تنفي الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي دور الفكر وحده في عملية الرؤية، مثلما تصوّر ذلك ديكرت وهوسرل. فالرؤية هي عملية للفكر وللجسد معًا؛ لأن العين هي ما يربط بين الوعي والجسد والعالم، وتتأسس الخبرة الإدراكية كلها على هذه الرابطة، فيصبح الجسد، وتحديدًا العين، وسيلة للمعرفة وللوجود، وما يبرر ذلك هو أنني أرى ما أتحرك نحوه وأتحرك نحو ما أراه. هكذا تعمل الرؤية على توجيه حركة الوعي في العالم. فالرؤية هي عودة إلى العالم الحقيقي الذي أهملته الفلسفات السابقة.

تأسيسًا على ما سبق ذكره، يتضح لنا أن مفهوم الرؤية في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي يقدّم حلًا لأهم مشكلة تندرج في إطار مبحث المعرفة: مشكلة علاقة الذات بالموضوع التي استمرت مدة زمنية طويلة حتى أننا نجدها في جميع مراحل الفكر الفلسفي. فإذا كانت أغلب المواقف الفلسفية السابقة والمعاصرة تعطي الأولوية لأحد الطرفين على الآخر، فإن الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تؤكد عدم وجود أسبقية بين الوعي الداخلي والموضوع الخارجي، وإنما تجمع الرؤية، باعتبارها أهم وظائف الجسد، بين الوعي والشئ، لتكون بوابة كل منهما إلى الآخر، لأنني أرى بواسطة عيني لا من خلال حكم عقلي.

إضافة إلى الرؤية، يدرس مرلو-بونتي مكانية الجسد، إذ عمل على إظهار الفرق بين الجسد والشيء من ناحية الوجود في المكان، فيقول: «إذا كانت ذراعي موضوعة على الطاولة، فإنني لن أفكر أبدًا في القول بأنها توجد بجانب منفضة السجائر»⁽⁹⁾، ذلك أن علاقة المكان العادية الموجودة بين الأشياء، لا يمكن أن تحتوي أعضاء جسدي مثلما تحتوي بقية الأشياء المادية. فما تعرض عليه فينومولوجيا مرلو-بونتي بالتحديد، هو الفصل بين الوجود في المكان وخبرتنا بهذا الوجود؛ لأن المكان ليس مجرد فكرة امتداد كامن في العقل، بل هو الوسيلة الفعلية التي من خلالها تكون وضعية الأشياء ممكنة. فأبعاد المكان ليست موجودة مع الشيء، وإنما خبرتنا بالمكان هي التي مكنتنا من تحديد هذه الأبعاد. وبناء عليه، يتبين لنا أن مرلو-بونتي، من خلال تأكيده ضرورة العودة إلى خبرة وجودنا المتجسد في العالم من أجل فهم مكانية الجسد، يكون قد قدّم مفهومًا جديدًا للمكان؛ لا هو فكرة كامن في العقل فحسب، ولا هو أيضًا وجود واقعي فحسب، وإنما هو مجموعهما.

لم تترك الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي جانبًا من جوانب الجسد إلا واهتمت به، فإضافة إلى وظيفتي الرؤية والحركة في المكان، يؤدي الجسد وظيفة أخرى لا تقل أهمية، هي الوظيفة الجنسية التي تُعتبر من أكثر الوظائف ارتباطًا بوجود الإنسان، خصوصًا مع الآخرين. فبين مرلو-بونتي أهمية الجانب الجنسي في حياتنا، وأكد أن البحث في هذا الجانب لا يساعدنا كثيرًا في فهم أنفسنا، بل في فهم وجودنا، فيقول: «إذا أردنا أن نتعرف إلى كيفية وجودنا، يجب أن نرجع إلى خبرتنا التي لا معنى أو وجود لها إلا بالنسبة إلينا، أي وسطنا العاطفي، فنبحث بالتالي كيف أن إنسانًا يكون موجودًا معنا من خلال الرغبة أو الحب، وهذا ما يمكننا من كيف توجد الكائنات بوجه عام»⁽¹⁰⁾. إن فهم الجوانب العاطفية الوجدانية هو فهم لكيفية وجودنا مع الآخرين، وكل هذا يكون مرورًا بفهم النزعة الجنسية كوظيفة ينجزها الجسد.

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 114.

(9)

Ibid., p. 180.

(10)

إن من بين أهم النتائج التي تترتب عن موقف مرلو-بوتني من الوظيفة الجنسية للجسد، هي إعادة التوازن إلى الحياة النفسية، حيث اعتبر مرلو-بوتني أن الحياة النفسية شعورية ولا شعورية في الوقت نفسه، فيكون الإنسان وعيًا متجسدًا له رغباته الجنسية، يعتبر عنها بجسده إلى جسد الآخر، لكن من دون أن يُرجع مرلو-بوتني النزعة الجنسية إلى الوجود، ولا الوجود إلى النزعة الجنسية كما فعل فرويد. وإذا كان مرلو-بوتني مهتمًا بالوظيفة الجنسية، فإن اهتمامه بالوظيفة التعبيرية كان أكبر من ذلك.

تعرفنا من قبل إلى ثنائية الجسد الفينومولوجي والجسد الموضوعي، وتبين لنا أنهما مظهران لجسد واحد، إلا أن الجسد الفينومولوجي أو الخاص هو الذي كان محل اهتمام الفينومولوجي لأن نشاط هذا الجسد هو الذي يحمل المعنى، من خلال ما يعبر عنه من إشارات وحركات. كما تبين لمرلو-بوتني من خلال دراسته الجسد من هذه الناحية، أن قدرة الجسد على التعبير تدل على مكانته المتميزة في العالم، لأن «الجسد يظهر كوحدة رمزية، ويبين لنا أننا موجودون في العالم. كما أنه من خلال الخبرة التعبيرية، فالجسد هو هذا الشيء الغريب الذي يستخدم أجزاء الخاصة كرموز عامة، يتعامل من خلالها مع العالم»⁽¹¹⁾. والجسد يعبر عن وجوده في هذا العالم من جهة أخرى.

هكذا، يظهر لنا أن قدرة الجسد على التعبير تترجم خبرته المعيشة من خلال الوجود في العالم، وتكون الإيماءات الجسدية هي أهم وسائل التعبير عن هذه الخبرة، أو بالتحديد عن المعنى الكامن فيها، وهنا يقول مرلو-بوتني: «أنا لا أعيش حالة الغضب مثلاً أو التهديد كحدث نفسي مخفي وراء الفعل، وإنما أنا أقراء الغضب وراء الفعل، ولا يجعلني هذا الفعل أفكر في الغضب، وإنما الغضب في حد ذاته»⁽¹²⁾، ذلك أن معنى الإيماءات متضمن فيها. ويتجلى

Ghyslain Charron, *Du langage: A. Martinet et M. Merleau-Ponty*, collection philosophica (11) (Ottawa: Éditions de l'université d'Ottawa, 1972), p. 83.

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 215.

(12)

في الإيماءات الجسدية سرُّ وجود اللامرئي في المرئي، وهذا ما يبرر اهتمام
مرلو-بونتي خصوصًا في فلسفته المتأخرة، بالبحث عن المخططات الأولى
للغة في الإيماءات الجسدية.

إذًا، بعد أن تحدثنا عن أهم الوظائف التي يؤديها الجسد، باعتباره وسيلتنا
الوحيدة للوجود في العالم، نحاول أن نبين المفهوم الجديد الذي أعطته
فينومولوجيا مرلو-بونتي للعالم، وكذلك أهم مظاهر الوجود فيه، حيث يُعدّ
مفهوم العالم عند مرلو-بونتي بمنزلة نقد أو تجاوز لبعض الفلسفات التفكيرية،
ولا سيما عند ديكاوت وهوسرل، والتي تضع الوجود المفكّر فيه مكان العالم
الواقعي، لكن العالم الذي تدعونا الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي
إلى الكشف عنه لا يرتبط بالجوانب المعرفية فحسب، أي باعتباره فعلًا معرفيًا
من أفعال الذات، ولا بالجوانب الوجودية فحسب، أي باعتباره بعدًا من أبعاد
كينونة الدازين، وإنما «يمكن أن يفهم كوجود أدنى أو كفجوة في نسيج الوجود،
أو كضرب من العقلانية، أو مشكلة تحل باكتشاف لزوميته العميقة. إنه حدث
معرفي وحدث وجودي، وهو الذي يكوّن كل فكرة لدينا عن الحقيقة»⁽¹³⁾.
إنها دعوة إلى العودة إلى العالم، فتصبح الفلسفة وصفًا لعلاقتنا به، وكما
يقول مرلو-بونتي: «إن الفلسفة الحقيقية هي التي تعلّمنا من جديد كيف نرى
العالم»⁽¹⁴⁾. هكذا، تعمل الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي على تجاوز
مواقف جميع الفلسفات التقليدية من العالم، لأن الخطأ الذي وقعت فيه هذه
الفلسفات هو أنها نظرت إلى العالم في انفصالنا عنه، لا في اتصالنا به. ومن
ثم، فعلى الفلسفة أن تعمل من جديد على إعادة إحياء علاقتنا به، إذ قبل أن
نبدأ في محاولة تفسير العالم، علينا أن ندرك أولًا وفعلًا أننا موجودون في
العالم. فوسيلة وجودنا في العالم هي الجسد الذي يربط بين الوعي والعالم،
وهنا يُعبّر مرلو-بونتي عن تصوره للحضور المتجسد في العالم بقوله: «لم يبقَ
أمام فلسفتنا سوى إعادة البحث في العالم الفعلي، حيث نكون تأليفاً بين النفس

Ibid., p. 456.

(13)

Ibid., p. XVI.

(14)

والجسد... فلا يكون الجسد مجرد وسيلة للرؤية أو اللمس، ولكنه هو دعمها، وبدلاً من أن تكون أعضاؤنا أدوات، على العكس من ذلك، فإن أدواتنا هي التي تكون أعضاء مكملتها⁽¹⁵⁾، أي مكملتها لانتماء الجسد إلى العالم. وهذا ما يبين لنا أن ما يميز فكرة الوجود المتجسد في العالم، هو أنها تُقدّم حلاً لكثير من المشكلات الناجمة عن الفلسفات السابقة، معرفية أكانت أم وجودية، خصوصاً مشكلة علاقة الذات بالموضوع، ومشكلة علاقة النفس بالجسد ومسألة الوجود في العالم الذي يُعتبر الوجود مع الآخرين أهم مظهره.

دخلت الفينومولوجيا الوجودية عند مرلو-بونتي في حوار مع تطور النظرة إلى الآخر في الفلسفة الغربية التي نظرت إليه دائماً نظرة سلبية؛ أكان مع ديكرات أم مع هيغل أم سارتر. ومن وجهة نظر مرلو-بونتي، فإن الأنا أو الآخر ليس ذاتاً مفكرة واعية، وإنما هو ذات متجسدة، وما يقال عن جسدي يقال كذلك عن جسد الآخر؛ أي إن له جسداً لا يمكنني أن أنظر إليه كموضوع، وهذا ما يؤكد قوله: «إننا لن نفهم الآخر الذي أمامنا، إذا نظرنا إليه كموضوع»⁽¹⁶⁾. وبناء عليه، نحن لا نكون مع آخرين بوصفهم مجرد موضوعات، وإنما مع آخرين هم أجساد مثلنا كوجود فعلي متحقق في العالم. وخلافاً لنظرة سارتر السلبية إلى الآخر، يرى مرلو-بونتي أن نظرة الآخر لا تحدّ من حريتي، بل تدعمها لأنها تدل على وجودنا في عالم واحد مشترك، وهنا يقول: «عندما تقع نظرة الآخر عليّ، فإنه يدخلني في مجاله، ويسلبي جزءاً من وجودي، وإنني أعلم أنني لا أستطيع استرجاعه، إلا إذا أسست علاقات معه، فأجعله يتعرف عليّ»⁽¹⁷⁾. لذا، فالخطأ الذي وقع فيه سارتر، وبعض الفلسفات السابقة، هو إما أنها تنظر إلى الآخر كموضوع مثل بقية الموضوعات، وإما أنها تنظر إليه على أنه وجود مستقل ومنفصل عن وجود الأنا. غير أن الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تبيّن لنا أنه مثلما نتعرف إلى الأشياء من خلال الجسد، فإننا كذلك نتعرف إلى

Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit* (Paris: Gallimard, 1964), p. 98.

(15)

Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde* (Paris: Gallimard, 1969), p. 188.

(16)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 410.

(17)

الآخرين ونوجد معهم من خلال الجسد أيضًا، وبالعودة إلى خبرة الوجود في العالم يظهر لنا ذلك الارتباط بين جسدي وجسد الآخر وجسد العالم.

ينقلنا حديث مرلو-بونتي عن الآخر من تلك الصورة السلبية التي نقلتها لنا الفلسفات السابقة عن الآخر، والتي تعبّر عن معاني النفي والخوف والخطر والموت، إلى صورة جديدة أكثر إيجابية وملينة بالحياة، فما يجمعنا بالآخر هو الحب والصداقة والعيش في عالم واحد. ولا يختلف موقف مرلو-بونتي من الشيء كثيرًا عن موقفه من الآخر.

إن فينومولوجيا مرلو-بونتي هي فينومولوجيا لا تتعالى على الأشياء كما في فينومولوجيا هوسرل؛ حيث تكون معرفة الوعي مفارقة لموضوعات المعرفة. وبالفعل، فإن مؤسس الفينومولوجيا يقول: «من البين أنني أستطيع أن أرفع ماهية المعرفة إلى (مرتبة) الوضوح إذا نظرت إليها بنفسي، كما يجب أن أدرسها على نحو محاث وحُدسي صرف، خصوصًا إذا تعلق الأمر بالظاهرة المحضة الكامنة في الوعي المحض»⁽¹⁸⁾. إن فينومولوجيا هوسرل لا تسلم بالوجود الواقعي للعالم وبالتالي للأشياء؛ لأن الأشياء في نهاية عملية الرد الفينومولوجي تكون من صنع الوعي. أمّا فينومولوجيا مرلو-بونتي فإنها تنظر إليها نظرة واقعية، أي على أنها وجود فعلي. وبالتالي، لا يدعونا مرلو-بونتي إلى التعالي على الأشياء وإنما إلى: «الإقامة فيها»⁽¹⁹⁾. فنحن قريبون من الأشياء كقربنا من أنفسنا، أو أقرب من ذلك، وهذا ما يعبر عنه بقوله: «إن الأشياء المرئية المحيطة بنا موجودة معنا، وإن وجودها الطبيعي ممتلئ فيتجلى في إدراكنا، وكأن إدراكنا لها لا يتم إلا فيها، وعندما أُعبر عن هذه التجربة فإنني أقول: إن الأشياء موجودة في مكانها، ونحن منصهرون فيها»⁽²⁰⁾. وهنا يتبين لنا أن هناك توجهًا جديدًا تعبّر عنه فينومولوجيا مرلو-بونتي، يتمثل في

(18) إدموند هوسرل، فكرة الفينومولوجيا، ترجمة فتحى إنقزو، ط 1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 83.

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 9.

(19)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 163.

(20)

وصف الأشياء في وجودها الواقعي. إلا أن حديث مرلو-بونتي عن الوجود مع الآخرين والأشياء في العالم، ما هو إلا تبريرٌ للحديث عن مظهر آخر من مظاهر الوجود في العالم، لا يقل أهمية، يتمثل في الحرية.

عندما نتحدث عن الحرية عند مرلو-بونتي، فنحن نتحدث عن حرية عينية، أي موجودة بالفعل، فهي ليست طريقة فعل إرادي، وإنما طريقة وجود للذات التي لا ترتبط حرّيتها باتخاذ قرارات معينة أو رفض أخرى. وحتى لو كانت الحرية مرتبطة بموقف معين، فإن تأثير هذا الموقف يبقى غامضاً، لأنه لا يظهر إلا من خلال ارتباطه بالمشروع الذي هو ملك للشخص⁽²¹⁾. وهنا، يتجلى لنا الفرق بين موقف كلٍّ من سارتر ومرلو-بونتي، فسارتر نظر إلى الإرادة على أنها «كيان مجرد، على الرغم من أنه يمكن للمشروع أن يتخذ شكلاً إراديًا في بعض الأحوال»⁽²²⁾. أما مرلو-بونتي فنظر إليها على أنها مقيّدة بالمشروعات والأحوال التي يحياها الإنسان، وهذا ما يترتب عنه تحول في مفهوم الحرية، من الحرية المطلقة إلى الحرية المشروطة.

إن الحرية في نظر مرلو-بونتي هي شعور بالذات، في وقت تكون فيه تعبيراً عن الوجود-في-العالم. ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن ننظر إلى الإنسان على أنه حر أحياناً ومقيد أحياناً أخرى، مثلما فعلت الفلسفات السابقة التي نظرت إلى علاقة الإنسان بالأحوال الخارجية على أنها إما علاقة تكامل، وإما علاقة تناقض، وبالتالي لم تنظر إليها مثلما نظرت إليها فينومولوجيا مرلو-بونتي على أنها علاقة وجود.

وعلى عكس وجودية سارتر التي تؤكد أن الوجود أسبق على الماهية، ترى الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي أن ماهية الإنسان هي وجوده: «وكما يقول هوسرل (بحسب مرلو-بونتي) هناك (مجال للحرية) أو (حرية مشروطة)، من

Marie Adolphe De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté: L'Existentialisme de* (21)
Merleau-Ponty (Paris: Béatrice-nauwelaerts, 1968), p. 313.

Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode* (Paris: Gallimard, 1960), p. 209.

(22)

دون أن تكون مطلقة داخل مجالها أو خارجه - مثلما أن المجال الإدراكي ليس له حدود خطية - وإنما يكون لـديّ إمكانات قريبة وإمكانات بعيدة⁽²³⁾. ولا يمكننا الحديث عن حرية مطلقة من دون الحديث عن حرية مُقيّدة، والاختيار الحقيقي، هو لطبعنا الخاص، ولطريقة وجودنا في العالم⁽²⁴⁾. إن الإضافة الجديدة التي قدّمها مرلو-بونتي إلى مفهوم الحرية تتمثل في تأكيده خطأ النظر إلى الأحوال والعوائق الموجودة في حياتنا على أنها تحدّ من حريتنا، بل إنها الحرية ذاتها، لأنها تعبّر عن وجودنا في العالم الذي هو وجود لأجل الآخرين، ووجود مع الأشياء في العالم. لذلك، فالحرية لا تعني انفصال الوعي عن العالم، إنما هي وعي موجود فيه. وهذا ما يفسره لنا مفهوم الحرية المشروطة عند مرلو-بونتي التي هي تجاوز لمفهوم الحرية المطلقة عند سارتر، ذلك أن الحرية تتحقق من خلال الوجود مع الآخرين، كما أن حريتهم كذلك تتحقق من خلال الوجود معي.

تفرض فينومولوجيا مرلو-بونتي المواقف السابقة من الزمان، لأنها لم تفهم الزمان كما هو، وإنما حاولت أن تُسقط عليه مفاهيم معينة، بينما الزمان الذي نتحدث عنه فينومولوجيا مرلو-بونتي يرتبط بالجانب الوجودي، لكن ليس الوجود منظوراً إليه نظرة كلية تصورية، كما لدى هايدغر، وإنما الوجود الفعلي الواقعي الذي هو الوجود في العالم. وبالتالي، فالزمان ليس مبدأ عقلياً قَبلياً، ولا هو لحظات متتابعة تربط الماضي بالحاضر والحاضر بالمستقبل، ذلك أنه إذا افترضنا، كما يقول مرلو-بونتي: «أن الزمان يشبه النهر الذي ينساب من الماضي نحو الحاضر ثم المستقبل، ويكون الحاضر هو نتيجة الماضي، والمستقبل هو نتيجة الحاضر، فإن هذه الفرضية هي في الحقيقة غامضة جداً»⁽²⁵⁾. ويكمن جانب الغموض في أنها لا تعبّر عن المعنى الحقيقي للزمان، وإنما هي تتحدث عن الشعور بلحظات الزمان فحسب، فتبتّعنا لمجرى النهر مثل تبتّعنا لمسار الزمان، أي إننا نحن الذين نحدد مجرى النهر ومصّبه، من خلال حركتنا.

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 518.

Ibid., p.501.

Ibid., p. 387.

(23)

(24)

(25)

بهذا، يتجاوز مرلو-بونتي كثيرًا موقف هايدغر الذي قام - في إطار سعيه إلى فهم معنى الكينونة - بالربط بين كينونة الدازين والزمان، فلا يفهم هذا الأخير على أنه ماهية الدازين، وإنما هو كينونة له. ولأن الزمان يُنظر إليه على أنه تَزْمُنٌ، «فإن الزمانية مترقّنة، وما يجعلها كذلك، هو الإمكانية التي تشكّل منها ذاتها»⁽²⁶⁾. وبناء عليه، فإن الزمان في منزلة أفق متعال لبلوغ معنى الكينونة. وهنا يظهر لنا الفرق بين هايدغر ومرلو-بونتي، فالزمان عند هايدغر مرتبط بالمستقبل، لأنه الأفق الوحيد الذي يحيلنا على معنى الكينونة. وهنا تحديدًا، يختلف مرلو-بونتي معه؛ فتحليل الزمان لديه يبيّن أنه مرتبط بالوجود في موقف، أي في الزمن الحاضر، لأن الحاضر كما يقول مرلو-بونتي، هو بمنزلة «المنطقية التي يتطابق فيها الوجود والوعي»⁽²⁷⁾. وكى نصل - بحسب مرلو-بونتي - إلى هذا المفهوم الحقيقي للزمان، يجب أن نتجه إلى خبرتنا بالزمان التي تبيّن أنه زمان الوجود-في-العالم. وتنوع مظاهر الوجود-في-العالم في فينومنولوجيا مرلو-بونتي لتمتد إلى فعل الكلام.

تعبّر فينومنولوجيا الكلام عند مرلو-بونتي عن ذلك الجهد في تحويل البحث اللغوي من اللسان إلى الكلام، لذا سعى مرلو-بونتي إلى تكوين فكرة لغةٍ ممكنة، تتشكل بالاعتماد على ما يسميه اللغة الراهنة أو الحالية (Langage Actuel) التي هي لغة الذات المتكلمة، ويحدّد مرلو-بونتي دور اللسانيات، في كونها وسيلة منهجية غير مباشرة، تجعلنا نوضح من خلال وقائع اللغة الأخرى، هذا الكلام الذي يتلفظ داخلنا، والذي نحن متصلون به من خلال رابط سري حتى في أثناء عملنا العلمي⁽²⁸⁾. وهذا ما يبين لنا أن فينومنولوجيا الكلام عند مرلو-بونتي تسعى من خلال العودة إلى كلام الذات المتكلمة، إلى الاحتكاك باللغة العادية المستعملة التي هي أفعال لغوية تحمل معنى قصديًا وجهته العالم. وهذا ما يوضح لنا أكثر طبيعة اللغة ودور الذات

Martin Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. François Vezin (Paris: Gallimard, 1986), p. 389. (26)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 485.

(27)

Merleau-Ponty, *La Prose*, p. 23.

(28)

المتكلمة في تحديد هذه الطبيعة، وهو ما يحسب لمصلحة فينومولوجيا مرلو-بونتي، مقابل الدراسة العلمية للغة. «فمن وجهة نظر فينومولوجية، أي بالنسبة إلى الذات المتكلمة التي تستعمل اللغة وسيلة للتواصل، فإن اللغة تعثر على وحدتها: فلا تكون نتيجة ماضٍ فوضوي لحوادث ألسنية مستقلة، وإنما نظام تلتقي جميع عناصره في جهد تعبيري خاص، يتجه نحو الحاضر أو المستقبل⁽²⁹⁾».

اتضح لنا أن هناك قاسماً مشتركاً بين هايدغر ومرلو-بونتي، وهو العودة إلى الكلام كموضوع للدراسة، لكن ما يشكل اختلافاً واضحاً بينهما، هو أن هايدغر يفصل الكلام عن الذات، من خلال تصويره الأنطولوجي للغة، في حين ينظر مرلو-بونتي إليه، في ارتباطه بالذات المتكلمة، وبوجودها في العالم.

أما بالنسبة إلى علاقة اللغة بالفكر، فإن خطأ التصور التقليدي، بحسب مرلو-بونتي، يكمن في أنه لم ينظر إلى اللغة والفكر في مجموعهما، فالمعنى يوجد داخل الكلمات، كما أن الكلام هو الوجود الخارجي لهذه المعاني. وبالتالي، فإن الأفكار والكلمات شيء واحد، وتكون العملية التعبيرية نتاج هذا التكامل القائم بينهما. فكما يقول مرلو-بونتي «إن الفكر والتعبير يوجدان معاً، فتعمل الخبرة الثقافية على خدمة هذا القانون المجهول مثلما يستعد جسداً فجأة لحركة جديدة في خبرتنا المعتادة»⁽³⁰⁾. إن الكلمة ليست وجوداً خارجياً للفكرة، وإنما هي وجود مكمل لوجودها، فهناك قصديّة متبادلة بينهما، وهذا البعد الجديد في العلاقة بين اللغة والفكر، والذي تعبر عنه فينومولوجيا مرلو-بونتي، هو تجاوز للموقف التقليدي الذي يفصل بينهما، وكذلك تجاوز للموقف العلمي الذي ينظر إلى اللغة على أنها مجرد وسيلة للتعبير عن الفكر. وإذا لم يكن اللامرئي عدماً، كما تبين لنا ذلك فينومولوجيا مرلو-بونتي، فإن الصمت كذلك لا يعتبر نقيضاً للكلام، وهنا يقول مرلو-بونتي: «الصمت هو

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 107.

(29)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 209.

(30)

غياب الكلام الذي ينبغي قوله⁽³¹⁾، أي إنه ليس فراغاً، بل امتلاء من المعنى لا يزال مسجوناً، وعلينا فك قيوده وتحريره. وإذا كانت التجربة الأصلية التي تحدث عنها هوسرل تعتبر عن تلك الخبرة التي تحمل الماهيات الخالصة الظواهر، فإن مرلو-بونتي ينظر إليها على أنها تجربة الوجود في العالم، أي تلك التجربة التي تحمل المعنى الصامت والحقيقي للوجود الذي يصفه بقوله: «الوجود الصامت الذي يعمل بذاته على أن يُظهر معناه الخاص»⁽³²⁾. وهذا المعنى الخاص هو ما سعت الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل إلى أن تصل إليه من خلال منهج الرد الفينومولوجي. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الهرمينوطيقا في فينومولوجيا هايدغر، من دون أن يتمكن كلُّ منهما من بلوغ هذا المعنى، لأن المعنى الحقيقي الكامن في التجربة الأصلية لا هو مثالي ولا هو منفصل عنا، وإنما هو معنى: «الوجود المتكلم فينا، كتعبير للتجربة الصامتة عن ذاتها»⁽³³⁾. ويعتبر الفن أبلغ وسيلة، للتعبير عن صمت الوجود.

تبيّن لنا فينومولوجيا مرلو-بونتي أن الفن هو عملية تعبيرية، بل هو يوقظ تلك القدرة الكامنة فينا على التعبير عن الوجود، لذلك يسعى مرلو-بونتي إلى الكشف عن تلك اللغة الصامتة التي يلجأ إليها الفنان، ويعمل على تجسيدها في أعماله، وذلك من أجل معرفة طبيعتها وأسرارها وعلاقتها بالذات والعالم على حد سواء. وبالفعل، فإن فنوناً مثل فن الرسم لها قدرة كبيرة على اختراق عالم الصمت، وما دامت فينومولوجيا مرلو-بونتي تولي اهتماماً كبيراً للصمت لما يمتاز به من بلاغة وقدرة على أداء المعنى، فإن الارتباط بين اللغة والفن يزداد إلى حد أن «اللغة المؤسّسة لا تمارس دوراً في العملية التعبيرية، إلا كذلك الدور الذي تؤديه الألوان في الرسم»⁽³⁴⁾. تُعد عملية التعبير في فن الرسم، في نظر مرلو-بونتي، من أهم أوجه ارتباط الفن باللغة، ولا يمكن فهم

Merleau-Ponty, *Le Visible*, p. 316.

(31)

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 87.

(32)

Merleau-Ponty, *Le Visible*, p. 250.

(33)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 446.

(34)

موقفه هذا إلا بالعودة إلى فكرة الجسد الفينومولوجي الذي هو موطن خبرة الوجود في العالم. لكن ما هي العلاقة الفعلية الكامنة بين الرسم والجسد؟ يجيبنا مرلو-بونتي بقوله: «عندما يمنح الرسام جسده للعالم، فإن الرسام يحوّل العالم إلى رسم، وكيفية فهم هذه التحولات، علينا العودة إلى الجسد الفعال أو الحالي الذي لا يكون مجرد حيز في المكان أو حُرمة من الوظائف، وإنما هو تشابك بين الرؤية والحركة»⁽³⁵⁾. كما أن رؤية الفنان ليست رؤية عادية مثل رؤية بقية الأشخاص، ذلك أن رؤية الفنان هي نتيجة تفاعل الجسد مع العالم، لذلك يقول مرلو-بونتي عن عين الرسام إنها: «تري العالم، وترى ما يتفصّل هذا العالم، لكي يجسّد في لوح»⁽³⁶⁾. فالعين ليست مجرد آلة ناقلة لظواهر العالم، وإنما تعمل على إكمال مواطن النقص فيه. وهكذا، فإن الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تنظر إلى العمل الفني في إطار الوحدة الكامنة بين الذات والموضوع وبين المرنّي واللامرنّي، بل حتى بين المعنى واللامعنى.

يُظهر لنا مفهوم الفينومولوجيا عند مرلو-بونتي، وكذلك المبادئ الرئيسة التي تقوم الفينومولوجيا عليها، أنها ليست مجرد صورة طبق الأصل عن الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل، أو الفينومولوجيا الأنطولوجية عند هايدغر، وإنما قدمت لنا مفهوماً ووظيفة جديدة للفينومولوجيا، تتلاءم مع التطورات المعرفية الحاصلة في الفترة المعاصرة، وهذا ما مكّنها من تقديم مساهمات كبيرة في الفلسفة والعلم عمومًا والعلوم الإنسانية خصوصًا. فليس من الغريب أن يهتم مرلو-بونتي بدراسة المشكلات التي تندرج في إطار علم النفس، والتي تشترك في دراسة موضوعين رئيسين: السلوك والإدراك الحسي، ولذلك دخلت فينومولوجيا مرلو-بونتي في حوار مع بعض مذاهب علم النفس المعاصر، إذ نظر مرلو-بونتي إلى مشكلة السلوك انطلاقًا من نظريته الجديدة إلى الوعي التي تعرفنا إليها من قبل. كما تعمل الفينومولوجيا الجديدة عنده، على وصف خبرتنا كما هي، من دون تفسيرها تفسيرًا سببيًا، كتلك التفسيرات

Ibid., p. 16.

(35)

Merleau-Ponty, *L'Œil*, p. 25.

(36)

التي يقدمها العلماء، والتي تعتمد على أحكام مسبقة، وهو الخطأ الذي وقعت فيه المدارس المعاصرة عند دراستها السلوك، من ناحية أنها «تفسر السلوك وفق مبدأ السبب والنتيجة، على اعتبار أن السلوك كله هو نتائج لأسباب أو مؤثرات معينة، والأمر ينطبق على نظرية المنعكس الشرطي التي نظرت إلى السلوك نظرة آلية، على أنه فعل مركّب»⁽³⁷⁾. لهذا يرفض مرلو-بونتني هذه التفسيرات كلها، ويحاول بالتالي تجاوزها بالبحث عن فهم حقيقي للسلوك، وذلك بالعودة إلى خبرة الوجود التي تسبق كل تفسير.

لم يتوقف تطبيق المنهج الفينومولوجي الجديد عند حدود دراسة السلوك الإنساني، وإنما امتد إلى موضوع أكثر أهمية، وهو الإدراك الحسي الذي أولاه مرلو-بونتني أهمية كبيرة؛ فهو لم ينظر إليه نظرة ماهوية خالصة، بل أدرك أنه من أكثر مستويات الوعي أصالة، وهو بمنزلة مجال يحمل جميع أنواع الخبرات والتجارب والمعارف. وهنا يظهر لنا الفرق الجوهرى بين هوسرل ومرلو-بونتني؛ فالأول نظر إلى الفينومولوجيا باعتبارها منهجاً، نتج من خلاله إلى وصف الظواهر، ولا سيما في جانبها الماهوي، أما الآخر فلم يتوقف عند حدود تطبيق المنهج، بل قام بتتبع النتائج التي تنجم عن تطبيقه، وهذا ما أوصله إلى دراسة موضوعات جديدة لم تدرسها أنواع الفينومولوجيا السابقة، خصوصاً عند هوسرل وهايدغر، وأهم هذه الموضوعات «الإدراك الحسي» و«الجسد» و«الرؤية» و«اللغة» وغيرها.

إضافة إلى علم النفس، اهتم مرلو-بونتني كثيراً بعلم الاجتماع، وتحديدًا بعلاقته بالفلسفة، فزاه يقول «إن الفلسفة وعلم الاجتماع عاشا لمدة زمنية طويلة في إطار نظام منفصل»⁽³⁸⁾. وما يفهم من هذا القول هو اعتراض مرلو-بونتني على هذا الانفصال القائم بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ودعوته إلى محاولة الربط بينهما من جديد، وذلك أن الموضوع الحقيقي لعلم الاجتماع،

Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, 6^{ème} éd. (Paris: Presses (37) universitaires de France, 1967), p. 13.

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 123.

(38)

كما تبينه لنا الفينومولوجيا الجديدة، هو جملة الظواهر الاجتماعية التي ترجع في الأصل إلى خبرتنا المعيشة، والتي هي خبرة الوجود-في-العالم، وهنا يتبين لنا كذلك أن موقف مرلو-بونتي من علاقة الفلسفة بعلم الاجتماع - وكذلك الأنثروبولوجيا - يدخل في إطار موقفه الذي يرفض التفكير بطريقة الثنائيات، وهو المبدأ الذي طبقه في تجاوز الكثير من الثنائيات التقليدية، مثل النفس والجسد، الماهية والواقع، وغيرها، وبالتالي تجاوز المذاهب التقليدية، خصوصاً المذهبين العقلاني والتجريبي. وهنا بالذات تكمن أهمية الفينومولوجيا الوجودية عند مرلو-بونتي وقيمتها وتميزها في الوقت نفسه.

تولي الفينومولوجيا الجديدة التاريخ أهمية كبيرة، وقد دخلت في حوار مع التصورات التقليدية للتاريخ، المثالية منها كما الواقعية. فقد وجد مرلو-بونتي أنها على تنوعها تشترك في العودة إلى الأحكام المسبقة من أجل فهم التاريخ، لذا دعا إلى ضرورة عدم الحكم على التاريخ من الخارج، ذلك أن «التاريخ لا يعمل وفق أي نموذج، بل إنه على وجه التحديد جملة حوادث لها معنى»⁽³⁹⁾. فالمطلوب، بحسب مرلو-بونتي، هو فهم معنى هذه الحوادث، لأن هذا المعنى هو التاريخ ذاته، وهذا ما لم تدركه التفسيرات السابقة التي وضعت مبادئ وأسساً مسبقة، حاولت من خلالها تفسير التاريخ. وهذا ما نجده عند الماركسية مثلاً، إذ يقول مرلو-بونتي عن المادية التاريخية: «إن المادية التاريخية تهتم بالجانب الاقتصادي، حيث يمكننا أن نقول إنه يجب ألا تربط التاريخ بوسائل الإنتاج وأساليب العمل، لكن بأكثر عمومية من خلال طريقة الوجود والتعايش ومن خلال العلاقات الإنسانية المتبادلة»⁽⁴⁰⁾. وهذا هو البعد الإنساني الذي يحمله التاريخ، والذي ظل مرلو-بونتي يبحث عنه ويعبر عنه في فلسفته كلها، لأن الوجود المدرك في العالم ما هو إلا وجود في التاريخ.

تبين لنا مؤلفات مرلو-بونتي التي تحمل آراءه السياسية ذلك الاهتمام

Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique* (Paris: Gallimard, 1955), p. 27.

(39)

Merleau-Ponty, *la Phénoménologie*, p. 200.

(40)

الكبير الذي أولاه للبروليتاريا من الناحية التاريخية والسياسية، لكن الدور التاريخي والسياسي الذي أعطته الماركسية للبروليتاريا، تغتير مع الشيوعية المعاصرة، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية. فمن أبرز عيوب الحزب الشيوعي، بحسب مرلو-بونتي، رفضه الحوار السياسي مع البروليتاريا، وبالتالي الإقصاء التاريخي والسياسي لدور البروليتاريا. وفي تلك الفترة، حدث خلاف سياسي بين مرلو-بونتي وسارتر، في ظل أحوال خاصة؛ لأنهما في تلك المرحلة بدأ نشر مجلة الأزمنة الحديثة، غير أن المجلة «لم تلتزم مبدأ تأسيسها؛ وهو عدم الانتماء إلى أي حزب»⁽⁴¹⁾. وكان هدفها تبني مواقف محايدة ونصرة القضايا العادلة، لكن سارتر خرج عن هذا المبدأ، بتأييده سياسة الحزب الشيوعي التي تتنافى مع تعاليم الماركسية، وتقضي إقصاء كلياً أي دور للبروليتاريا. وبالتالي، أدى الخلاف الحاد بين مرلو-بونتي وسارتر إلى انقطاع العلاقة بينهما، بعد أن كانت علاقة صداقة وزمالة، على الرغم من أن لكل منهما مشروع الفكري.

يحمل اعتراض مرلو-بونتي على تأييد سارتر الشيوعية موقفين، أولهما، رفضه ما يسميه التطرف الشيوعي الذي يتجاوز المبادئ الماركسية، ويقضي بالتالي الدور السياسي للبروليتاريا. وثانيهما، دعوته إلى العودة إلى المفاهيم الماركسية المتعلقة بالثورة، وهنا يثمن مرلو-بونتي في الماركسية اعترافها بالقيمة التاريخية للبروليتاريا، كما يجدد اعتراضه على موقف سارتر بقوله: «كيف لم يتساءل سارتر، لماذا لم يعمل أي شيوعي على تطبيق ما يكتب؟»⁽⁴²⁾. فقد تبين لمرلو-بونتي أن هناك تناقضاً بين ما يُنظر له الحزب الشيوعي وما يمارسه في الواقع، فالممارسات السياسية لقادة الحزب الشيوعي تحمل إقصاء وانتهاكاً للحقوق الاجتماعية والسياسية للبروليتاريا، وهو ما يُعتبر أكبر فرق بين الماركسية والشيوعية المعاصرة. ويبن مرلو-بونتي الاختلاف بين الدور السياسي الذي حددته الماركسية للبروليتاريا والأحوال التي تعيشها مع الشيوعية، إذ يقول: «إن نظرية البروليتاريا هي التي تميز بين الماركسية وكل

Merleau-Ponty, *Les Aventures*., p. 255.

(41)

Ibid., p. 135.

(42)

سياسة أخرى متسلطة»⁽⁴³⁾، وهو يقصد بالسياسة المتسلطة، تلك السياسة التي يتبعها الحزب الشيوعي ويؤديها سارتر.

يتبين لنا مما سبق أن الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي لم تكن مثل الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل، ولا مثل الفينومولوجيا الأنطولوجية عند هايدغر، لأن مرلو-بونتي ليس مجرد قارئٍ لهما، ذلك أنه إذا كانت العودة إلى الأشياء عند هوسرل هي عودة إلى الوعي الخالص، وإذا كانت هذه العودة عند هايدغر هي عودة إلى الكينونة، فإن العودة إلى الأشياء في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي هي عودة إلى الوعي المتجسد في العالم. كما أن المهمة الجديدة التي أرادت فينومولوجيا مرلو-بونتي إنجازها هي العمل على إعادة اتصالنا بالعالم، بل وتواصلنا معه. وبطبيعة الحال، لم يكن إنجاز هذه المهمة أمرًا هيئًا، فقد سعى مرلو-بونتي إلى إصلاح الفينومولوجيا وتجاوز أخطائها من جهة، وسعى من جهة ثانية إلى إصلاح العقلانية الغربية ككل.

إن ما يُحسب لمرلو-بونتي هو أنه استطاع أن يكتشف في فينومولوجيا هوسرل ما لم يستطع هايدغر اكتشافه، حيث جاءت قراءة مرلو-بونتي لهوسرل قراءة جديدة، وظَّف فيها كثيرًا من الحقائق العلمية المعاصرة، خصوصًا في ميادين علم النفس والفيزيولوجيا وعلم الاجتماع وغيرها من العلوم. وقد منح الاطلاع فينومولوجيا مرلو-بونتي بُعدًا علميًا لا نجده في أنواع الفينومولوجيا الأخرى، أكان عند هوسرل أم عند هايدغر أو سارتر.

أصبحت فينومولوجيا مرلو-بونتي وصفًا لتجربة الوجود في العالم، فيُنظر إليها على أنها تجربة الجسد. لذا، فإن ما يُحسب لمصلحتها هو أنها جعلت من الجسد موضوعًا للفلسفة، وبذلك تجاوزت فلسفات الحداثة التي أعطت الأولوية للنفس على حساب الجسد لمدة زمنية طويلة.

إن تأكيدنا قيمة فينومولوجيا مرلو-بونتي وأهميتها في الفلسفة المعاصرة

Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste* (Paris: (43) Gallimard, 1947), p. 130.

ليس سعيًا إلى البحث عن تصور شامل للعالم من منظور مرلو-بونتي، أو تقديم مبررات لتبني أفكاره الفلسفية، وإنما هو سعي، من خلال دراستنا التوجه الجديد الذي حدده مرلو-بونتي للفينومنتولوجيا، محاولًا تجاوز كثير من الأفكار التي كانت موجودة في الفينومنتولوجيا المعاصرة، خصوصًا عند هوسرل وهايدغر، إلى فهم بعض مشكلات عصرنا، ولا سيما مشكلة الوجود في العالم والعلاقة بالآخرين والحرية وغيرها.

مقدمة

تبنّت الفينومولوجيا، بوصفها أكبر تيار فلسفي معاصر، محاولة تجاوز الصراع التقليدي بين المذهبيين المثالي والواقعي، ثم وضع أسس سليمة لفلسفة علمية صارمة. هذا هو الهدف الرئيس الذي سعى إلى تحقيقه مؤسس المذهب الفينومولوجي إدموند هوسرل، فكان أهم مبدأ قامت عليه فلسفته هو «العودة إلى الأشياء ذاتها»، وهو المبدأ أو بالأحرى الشعار الذي أثر كثيرًا في جميع أنواع الفينومولوجيا التي ظهرت في ما بعد، أكان في ألمانيا أم في فرنسا، على الرغم من اختلافها الظاهر في مفهوم الأشياء كما في كيفية العودة إليها.

سعت الفينومولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل إلى حل المشكلات المعرفية المطروحة في الفكر الغربي، خصوصًا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهو السعي الذي يعتبر عنه عنوان كتابه أزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجيا الترنسندنتالية، من خلال تجاوز جميع الأحكام المسبقة التي كانت تعبر عنها المعارف العلمية السائدة، والعودة إلى الأساس الأول والمطلق الذي تقوم عليه معارفنا كلها. هكذا كانت فينومولوجيا هوسرل بمنزلة فلسفة ومنهج في الوقت نفسه، لكنها أعطت الأولوية لدراسة الماهية على الوجود الواقعي للظواهر، وهو ما جعلها تأخذ طابعًا معرفيًا خالصًا لأنها تعطي الأولوية لمبحث المعرفة على مبحث الوجود.

على الرغم من أن الفينومولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل قامت على نقد أهم مقولات الحداث التي هي مقولة الذاتية، من خلال تقديم قراءة جديدة

للكوجيتو الديكارتى، والعمل على إعادة موضعة الذات في العالم من خلال إخراجها من أوليتها المعرفية وجعلها أكثر ارتباطاً بموضوعها المعروف، فإنها لم تنجح إلى البحث في الأرضية التي تجمع بين الذات والموضوع، أي الأساس الأنطولوجي لهذه العلاقة. وكان لا بد من الانتظار حتى مجيء مارتن هايدغر، ليحدث التحول في البحث الفينومولوجي من المعرفة إلى الكينونة، ولتحول معه الفينومولوجيا من مبحث المعرفة إلى مبحث الوجود. فقد انتقد هايدغر الأساس الذي تقوم عليه الفينومولوجيا عند هوسرل، لأن نقطة انطلاق مشروع هذا الأخير هي فعل التفكير الصادر عن الأنا المفكر الديكارتى، هذا الأنا الذي اتخذته أغلب فلسفات الحداثة مصدر المعرفة، وحاولت من خلاله الإجابة عن سؤال مصدر اليقينية في المعرفة، بينما هذا الأنا لا يُنظر إليه في المشروع الهايدغري على أنه ذات عارفة، وإنما على أنه موجود. هكذا، بعد أن كانت الفينومولوجيا عند هوسرل تؤدّي مهمة معرفية أصبحت عند هايدغر تؤدّي مهمة وجودية أنطولوجية.

اتجه البحث ببروز الفلسفات الوجودية إلى الوجود، لا إلى المعرفة. لكن ما يميّز هايدغر هو أنه لم يتوقف عند دراسة «الأنا موجود»، وبالتالي دراسة المعيش كما فعل سارتر، بل وجدناه ينحّث لهذا الموجود مصطلحاً خاصاً به، هو «الدازين»، ويتخذ من دراسة جوانب وجوده مرحلة موقّعة سَمّاها «تحليل الدازين»، لبلوغ الهدف الرئيس الذي هو معنى الكينونة، وذلك بمساعدة الفينومولوجيا والهَرْمِنوطيقا لتصبح بذلك أولوية البحث الفينومولوجي مع هايدغر متعلقة بسؤال الكينونة لا بسؤال المعرفة، كما كان عند هوسرل.

هكذا، بعد أن انتقلت الفينومولوجيا إلى فرنسا، وجد أهم ممثلي المذهب الفينومولوجي هناك، موريِس مرلو-بونتي، أن هناك طريحين مختلفين للفينومولوجيا، أولهما يمثلُه إدْمُونْد هوسرل، وهو الطرح الذي يجعل من الفينومولوجيا مبحثاً في المعرفة، وثانيهما يمثلُه مارتن هايدغر، وهو الطرح الذي يجعل من الفينومولوجيا مبحثاً في الوجود. وكان مرلو-بونتي آمن بأن المشكلات المعرفية لا يمكن النظر إليها في انفصالها عن المشكلات المتعلقة

بالوجود، وكان من رأيه أن الخطأ الذي وقعت فيه أنواع الفينومولوجيا السابقة هو أنها إما تعطي الأولوية لمبحث المعرفة على مبحث الوجود، وإما أنها مقابل ذلك تعطي الأولوية لمبحث الوجود على مبحث المعرفة. ونظرًا إلى ذلك، حاول مرلو-بونتي تجاوز هذا الفصل بين المعرفة والوجود، ووجه اهتمامه إلى المشكلات المعرفية والوجودية على حد السواء، وتبين له أن ما هو معرفي هو وجودي، وأن ما هو وجودي هو معرفي، من دون أن تكون هناك أسبقية لأحدهما على الآخر.

بناءً على المقدمات السابقة، يمكن صوغ الإشكالية الرئيسة التي سنسعى إلى حلها في هذا الكتاب الذي هو مجموعة من الأبحاث المتسقة، على النحو الآتي: هل نجح مرلو-بونتي في إعادة طرح المشكلة الأساسية للفينومولوجيا السابقة، أي مشكلة العلاقة بين المعرفة والوجود؟ عبارات أخرى، هل علاقة مرلو-بونتي بالفينومولوجيا المعاصرة، في إطار محاولة التعامل مع المشكلة الفينومولوجية الرئيسة، أي علاقة الوعي بالعالم، هي علاقة استثناف أم تجاوز؟

نسعى إزاء، من خلال دراسة هذا الموضوع، إلى التعرف إلى مفهوم الفينومولوجيا عند مرلو-بونتي، وإلى كيفية تعاملها مع أهم المشكلات المعرفية والوجودية المطروحة في الفلسفة المعاصرة. والأهم من هذا كله هو أن نتعرف إلى كيفية تجاوزها أنواع الفينومولوجيا السابقة، من خلال تجاوز ذلك الفصل والتمييز التقليديين بين مبحثي المعرفة والوجود اللذين استمرّا مدة زمنية طويلة.

يمكن تقسيم الجهد المعرفي والدراسات السابقة اللذين بُدِلَا في إطار هذا الموضوع، إلى قسمين: أولاً المؤلفات، وثانياً الرسائل الجامعية. أما في ما يخص المؤلفات، فبحسب علمنا ثمة مرجعان بالعربية: كوجيتو الجسد، دراسات في فلسفة مرلو-بونتي (2003)، وهو كتاب جماعي نُشِرَ بإشراف جمال مفرج، والطريق إلى الفلسفة، دراسات في المشروع الفلسفي المرلو-بونتي (2009)، وهو أيضًا كتاب جماعي بإشراف جمال مفرج، وكنت من المساهمين فيه. ووجود مرجعين فقط عن مرلو-بونتي يعني أن المكتبة العربية تعاني نقصًا في هذا الموضوع. أما في ما يخص الرسائل الجامعية، فبحسب علمنا، أن ثمة رسالة

قدمها عبد العزيز العيادي لنيل دكتوراه الدولة بعنوان «مسألة الحرية، ووظيفة المعنى في فلسفة مرلو-بونتي»، بإشراف فتحي التريكي، في قسم الفلسفة بجامعة تونس (2003). وثمة رسالة أخرى قُدمت لنيل الماجستير، من إعداد ثريا الأبيّ، بعنوان «الرؤية عند مرلو-بونتي» بإشراف عبد الرحمان بوقاف، في قسم الفلسفة بجامعة الجزائر (2005)، وكذلك رسالة ماجستير أنجزناها بإشراف عبد الرحمان بوقاف، بعنوان «فينومولوجيا اللغة عند مرلو-بونتي»، وناقشناها بجامعة الجزائر في عام 2006. لكن هذه الأعمال، وهي ذات قيمة علمية كبيرة، اهتمت بدراسة جانب معين فحسب من فلسفة مرلو-بونتي، الأمر الذي دفعنا إلى محاولة تقديم تصور شامل عن فينومولوجيا مرلو-بونتي، من ناحية تجاوزها أنواع الفينومولوجيا السابقة كلها، ومن ناحية المفهوم والوظيفة الجديدة اللذين حدّدتهما مرلو-بونتي للفينومولوجيا.

هذا عن الدراسات السابقة، أما عن أهم الأسباب والدوافع التي جعلتنا نتجه إلى دراسة هذا الموضوع، فإننا لاحظنا وجود نقص كبير في المكتبة العربية في ما يتعلق بالدراسات عن الفينومولوجيا عمومًا، والفينومولوجيا الفرنسية خصوصًا، ذلك أن الدراسات الموجودة نتجه، على قَلَّتْها، إلى دراسة فينومولوجيا هوسرل، دون باقي أنواع الفينومولوجيا التي ظهرت في ما بعد، ونقصد هنا فينومولوجيا مرلو-بونتي بالتحديد. وأما السبب الآخر فهو تعمد باحثين كثر تجنّب دراسة مثل هذه الموضوعات، نظرًا إلى طابع الغموض الذي يميزها، عدا صعوبة اللغة التي تتحدث بها، فأردنا أن نقترح هذا الموضوع على الرغم من صعوبته.

حنّا على بحث هذا الموضوع دافع ثالث، يتمثل في المساهمة في تصحيح غلط غالبًا ما يقع فيه بعض الباحثين عندما يلحقون مرلو-بونتي بسارتر، على أساس أنه من أهم أتباعه، مع أن لمرلو-بونتي توجهًا فلسفيًا ذا طابع أكاديمي يختلف تمامًا عن توجه سارتر الذي ساهمت مؤلفاته، ولا سيما الأدبية منها، في جعله معروفًا حتى للعامة.

اعتمدنا لدراسة هذا الموضوع على المنهج التحليلي الذي هو أكثر المناهج ملاءمة له، كما اعتمدنا على المنهج المقارن في كثير من الأحيان.

ولجاناً، للإحاطة بجوانب الموضوع المختلفة، إلى تقسيم بحثنا إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة. أما المقدمة، فخصصناها للتعريف بالموضوع، وخصصنا الفصل الأول، وهو بعنوان «تحولات الفينومولوجيا المعاصرة من أولوية الوعي إلى مساءلة الوجود»، لدراسة تطور مفهوم الفينومولوجيا إلى غاية ظهورها كمذهب قائم بحد ذاته مع هوسرل، وتحولها مع هايدغر إلى دراسة مبحث الوجود. أما الفصل الثاني، «الوعي المتجسد: من الذات العارفة إلى الجسد العارف»، فيوضح المفهوم الجديد الذي يمنحه مرلو-بونتي للفينومولوجيا، ووظيفتها الجديدة، ممثلة في أهم المقولات التي بنيت عليها، وأهمها «الإدراك الحسي» و«فكرة الجسد». أما الفصل الثالث «الوجود-في-العالم: من معنى الوجود إلى وجود المعنى»، فيدرس المهمة الجديدة التي حددها مرلو-بونتي للفينومولوجيا، وهي مهمة الكشف عن العالم الواقعي والعودة إليه، مع التركيز على أهم أبعاد الوجود-في-العالم التي هي الوجود المتجسد والوجود لأجل الآخرين والوجود مع الأشياء، من دون إهمال المسألة التي أولاها مرلو-بونتي، خصوصاً في فلسفته المتأخرة، أهمية كبيرة، وهي مسألة اللغة. أما الفصل الرابع «آفاق الفينومولوجيا الجديدة: من إصلاح الفينومولوجيا إلى إصلاح العقلانية الغربية»، فدرسنا فيه فينومولوجيا مرلو-بونتي باعتبارها إمكانية واسعة للتأويل والتفكيك، من خلال استئنافها بعض مقولات الحداثة من جهة، وتجاوزها بعض مقولات الفينومولوجيا المعاصرة من جهة أخرى، ثم دخولها في حوار مع علوم الإنسان، من أجل إصلاحها. أما الخاتمة، فضممتها نتائج البحث وآفاقه.

بالنسبة إلى مصادر البحث ومراجعته، اعتمدنا على مصادر مرلو-بونتي كلها وعلى المراجع الحديثة التي استطعنا أن نحصل على أهمها. أما بالنسبة إلى أهم الصعوبات التي واجهتنا في أثناء مراحل إنجاز هذا الكتاب، فمنها صعوبات ترتبط بطبيعة الموضوع ولغة الفيلسوف، وأخرى ترتبط بالمصادر والمراجع، إلى جانب أخرى ميدانية، لكن على الرغم من ذلك حاولنا جاهدين تذليلها متسلحين بإرادة البحث وحب التطلع، مع تبني المواقف الأصلية والقراءة المصدرية.

الفصل الأول

**تحويلات الفينومولوجيا المعاصرة
من أولوية الوعي إلى مساءلة الكينونة**

سنحاول في هذا الفصل التعرف إلى تحولات مفهوم الفينومولوجيا، لا من ناحية التبع التاريخي لذلك التراكم الدلالي للمفهوم فحسب، بل من ناحية مساءلة حضوره في الفكر الغربي المعاصر أيضًا، كما سينصب اهتمامنا هنا على مؤسس الفينومولوجيا إدموند هوسرل (1859-1938)، وعلى أشهر تلامذته مارتين هايدغر (1889-1974).

عندما نتحدث عن هوسرل، فإننا نتحدث عن فيلسوف نجد فيه مثالية أفلاطون وعقلانية ديكارت ونقدية كانط؛ فيلسوف كان بمنزلة دائرة معارف، فقد اطلع على جميع معارف الحداثة وعلومها ومذاهبها، والفكر الغربي المعاصر الذي كان يعيش في نظره مرحلة أزمة، وتبين له أن دور الفلسفة يتراجع أمام العلوم الأوروبية، وأن هذه العلوم تحمل أحكامًا وحقائق متناقضة عملت على تغطية مصدر المعرفة الذي هو «تجربة الذات» أو «عالم الحياة». حاول هوسرل أن يتجاوز هذه الأزمة بأن يجعل الفلسفة علمًا صارمًا، فنراه يقول في مقدمة التأملات الديكارتية: «إن الفلسفة - الحكمة - هي بمعنى ما قضية خاصة بالفيلسوف»⁽¹⁾، لأن مهمة الفيلسوف، كما يرى هوسرل، هي إصلاح الفلسفة والعلم، بل إصلاح الإنسانية.

أما هايدغر، فهو فيلسوف اجتمعت فيه شعرية هولدرلين وعدمية نيتشه وفينومولوجية أستاذه هوسرل. وفي كتابه الرئيس الوجود والزمان الذي جاء في لغةٍ محبوبكة الصنعة، عبّر عن كينونة الصمت الذي يقود إلى صمت الكينونة، وعن الإنسان المهموم بالسؤال عن كينونته والمغترب داخل التقنية المعاصرة،

Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, trad. Emmanuel (1)
Lévinas et Gabrielle Pfeiffer (Paris: Vrin, 1953), p. 2.

وعن ذلك التحول من الماهية إلى الكينونة، ومن سؤال ما هو؟ إلى سؤال من هو؟ فقد كان هدفه، كما يؤكد هو نفسه، «أن ندخل في الفلسفة، وأن نقيم فيها، فنسلك وفق طريقها، أي أن نتفلسف»⁽²⁾، لأن الفلسفة لا تقودنا إلى الذات العارفة، وإنما إلى الكينونة.

إن العودة إلى الأشياء ذاتها هي أهم مقولات الفينومولوجيا «لأن لخبراتنا وتجاربنا كلها ميزة معينة، وهي أنها تحمل الأشياء ذاتها، حيث إننا عندما نعود إلى هذه الخبرات، نجد معنى قابلاً لأن يحيل على هذه الأشياء»⁽³⁾. وتمثل هذه الخبرات المعيش النفسي أو المجال الحيوي الخالص الذي تكون الأولوية فيه للأنا المتعالي، لذلك تُعرف الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل بأنها نظرية في المعرفة.

لم يدرك هوسرل أن التلميذ ليس صورة طبق الأصل عن أستاذه، لذلك رفض قراءة كتاب الوجود والزمان، لأنه يعتبر عن تحول جديد في الفينومولوجيا يختلف عن المنطلقات التي حددها لها هوسرل من قبل، بحيث أصبحت الفينومولوجيا مع هايدغر تعمل على وصف الكينونة وإظهارها، كما تعني العودة إلى الأشياء ذاتها العودة إلى هذه الكينونة، ولا تكون الكينونة بالمعنى الذي نجده عند الفلاسفة الوجوديين، من أمثال كيركغارد وياسبرس، أي الوجود الذي يعيشه الإنسان في حياته اليومية، وإنما الكينونة التي يتحدث عنها هايدغر هي الكينونة بمعناها الواسع، والتي تكون العودة إليها من خلال إنجاز مهمتين، أولاهما تحليل الدازين، أو ما يسميه هايدغر الأنطولوجيا الأساسية، أما ثانيتهما، فهي تحطيم الميتافيزيقا الغربية، من أفلاطون إلى نيتشه، وهي التي نظرت إلى الوجود كموجود، لأنها نسيت ذلك الفرق الأنطولوجي الموجود بين الكينونة والموجود.

هكذا نجد أنفسنا أمام طرحين متساوقين للفينومولوجيا، الأول معرفي

(2) Martin Heidegger, *Questions II*, trad. André Préau [et al.] (Paris: Gallimard, 1968), p. 12.

(3) Philippe Huneman et Estelle Kulich, *Introduction à la phénoménologie* (Paris: Armand Colin, 1997), p. 5.

إبستمولوجي يمثل هوسرل، والثاني وجودي أنطولوجي يمثل هایدغر. لذا سنحاول أن نوضح المعالم الكبرى لهذين الطرحين، مبتدئين في ذلك بتتبع تطور المصطلح حتى ظهور الفينومولوجيا كمذهب مع هوسرل، ثم نبيّن كيف تكون الفينومولوجيا مع هذا الفيلسوف نظرية في المعرفة، أو طرحاً إبستمولوجياً، لنبين بعدها كيف توظف الفينومولوجيا في مسألة الكينونة، في الطرح الأنطولوجي مع هایدغر، ثم من خلال جملة من الثنائيات المتقابلة التي أهمها: بين عالم الحياة والكينونة، من ماهية اللغة إلى أنطولوجيا اللغة، بين فينومولوجيا المعنى وأنطولوجيا الفهم. وسنحاول أن نستجلي في عرض إشكالي لهذه العناصر كلها، طبيعة كلٍّ من الطرح المعرفي للفينومولوجيا لدى هوسرل، والطرح الأنطولوجي للفينومولوجيا لدى هایدغر.

أولاً: مقارنة في الفينومولوجيا

يعد ضبط مفهوم الفينومولوجيا⁽⁴⁾ نقطة الانطلاق بالنسبة إلى أي باحث في ميدان الفلسفات الفينومولوجية. وحتى لو كانت الفينومولوجيا نشأة أو تاريخاً، تمثل جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الفلسفة، فإن ما نتوخاه من هذه المقاربة المفهومية ليس تكراراً لبداية سائدة، أو من قبيل مساهمة بسيطة في حفريات الفينومولوجيا، وإنما هو سعي منا إلى جعلها نقطة انطلاق للتساؤل عن مصيرها وحاضرها. فهي خطوة لا بد منها في إدراك ماهية الفينومولوجيا، وقراءة استفتاحية تمكّننا من ضبط الهوية الفلسفية لمصطلح الفينومولوجيا.

1 - مفهوم الفينومولوجيا قبل هوسرل

تحيل اللفظة الفرنسية *phénoménologie* التي تتكون من جزأين: *phénomène*

(4) فضلنا استخدام مصطلح «فينومولوجيا» وليس بعض المصطلحات التي تستخدمها الترجمات العربية مثل «ظاهراتية» أو «ظاهرية»؛ لبعدها عن المدلول الفلسفي للمصطلح، من حيث إن الفينومولوجيا لا تهتم بـ«الظاهر» كما يفهم من كلمة «ظاهرية» أو «ظاهراتية»، وإنما الظاهر يحدس بالمعنى الفينومولوجي، فيكون الظاهر الخارجي مجالاً لحدس الداخل.

وlogique على الكلمتين اليونانيتين phénoménon وتعني «ظاهرة» وlogos وتعني «علم» أو دراسة. وعلى الرغم من أن المذهب الفينومولوجي ارتبط بهوسرل كمؤسس له، فإن أول من استخدم مصطلح «فينومولوجيا» هو يوهان هانريش لامبرت في كتابه الأورغانون الجديد الذي صدر في عام 1764، والمعنى الذي أعطاه للفينومولوجيا فيه هو «علم الظاهر»⁽⁵⁾ أو فقه الظاهر، حيث اعتبر الفينومولوجيا بمنزلة أورغانون جديد يميز الحق من الخطأ، وهو ما ساهم في توضيح مشكلة الميتافيزيقا في ما بعد، وبالتحديد علاقة الحاسة بالعقل المحض، مثل ما نجده عند كانط (1724-1804).

استخدم إيمانويل كانط مصطلح الفينومولوجيا، كما تؤكد ذلك الموسوعة الفلسفية العالمية، في الجزء الرابع من كتابه المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة⁽⁶⁾، كما استخدمه في كتاب نقد العقل المحض في قسم «الديالكتيك الترنسندنتالي»، حيث يقول في مدخل هذا القسم، تحت عنوان «في الظاهر الديالكتيكي»: «يجب الاحتراز من عد الظاهرة والظاهر شيئاً واحداً»⁽⁷⁾، ذلك أن الظاهرة تختلف عن الظاهر الذي يسميه كانط «النومين»، حيث وضع كانط حداً فاصلاً بينهما، فتكون الظاهرة أو «الشيء لذاته» هي التجربة الممكنة، وفق الشروط القبلية للمعرفة، أما النومين أو «الشيء في ذاته»، فهو غير قابل للمعرفة، ذلك أنه ببساطة غير معطى في الحدس الحسي.

ما نلاحظه على معنى مصطلح الفينومولوجيا في هذه المرحلة هو ارتباطها بما يظهر، كما أنها أخذت معنى نقدياً، مع لامبرت، ومع كانط بالتحديد، من خلال أن الذات العارفة لا تعرف إلا ما يظهر في الخبرة الحسية المباشرة في إطار الشروط القبلية للمعرفة، ولا سيما شرطي الزمان والمكان.

(5) Dictionnaire de la philosophie (Paris: Encyclopédie Universalis, 2006), p. 1548.

André Jacob, *Encyclopédie philosophique universelle: Les Notions philosophiques*: (6) Dictionnaire, volume dirigé par Sylvain Auroux (Paris: Presses Universitaires de France, 1990), tome 2, vol. 2, p. 1933.

(7) عمانوئيل كُنت، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي،

1989)، ص 185.

ثم نجد بعدها، أول مرة، أن مصطلح الفينومولوجيا صار عنوانًا لكتاب هو فينومولوجيا الروح⁽⁸⁾ الذي صنفه هيغل (1770-1831)، والذي صدر أول مرة في عام 1807.

إن الحديث عن هيغل، وبالتحديد عن فينومولوجيا الروح، هو بالتأكيد حديث عن رؤية جديدة للفينومولوجيا، تمثل انعطافًا حاسمًا في مسارها. فعلى الرغم من أن هيغل لم يؤسس المذهب الفينومولوجي، فإن أغلب مؤرخي الفلسفة والباحثين يصرون على إلحاقه بهذا المذهب. لكن ما نتفق عليه فعلاً هو أن مضمون هذا الكتاب كان يشير بظهور توجه فلسفي جديد. فإذا كان مصطلح الفينومولوجيا، كما رأينا حتى هذه المرحلة، يعني علم الظاهر أو المعرفة الممكنة، فما هو المفهوم الذي تعطيه «فينومولوجيا الروح» للفينومولوجيا؟

يؤكد هيغل أن الفينومولوجيا هي «علم تجربة الوعي»، وهي تجربة تعد بمنزلة مسار جدلي يتبعه الوعي، من أجل بلوغ المطلق، وذلك مرورًا بمراحل أو لحظات مهمة ومتنوعة: الوعي كمعرفة بالموضوع الخارجي، ثم الوعي كمعرفة لذاته، وأخيرًا معرفة الروح، حيث تكون فينومولوجيا الروح هي معرفة هذه السيرورة الجدلية لبلوغ المطلق. وهذا ما يلخص مسار الذات، أي الوعي، من الذات إلى الشيء في ذاته إلى الروح، حيث تكون وظيفة الفينومولوجيا معاينة الانتقال من المحسوس إلى معرفة المطلق.

إن معرفة المطلق، أو استعادة الروح هي ما يسمّى الفينومولوجيا في فينومولوجيا الروح، حيث يكون الهدف من وراء خبرة الوعي وتتبع مساره الجدلي الذي يسلكه لبلوغ المطلق عبر مراحل متنوعة، على اعتبار أن المرحلة اللاحقة تشمل السابقة، هو وصف ذلك الجهد من أجل تحقيق الذات، أو بالأحرى استعادتها، وهذا ما يبيّن أن مفهوم الظاهرة عند هيغل، باعتبارها

(8) إن كتاب فينومولوجيا الروح (*La Phénoménologie de l'esprit*) صدر أول مرة بهذا العنوان، لكنه صدر في طبعات لاحقة بعنوانين فرعية، من بينها علم تجربة الوعي وعلم ظاهرية الروح.

مرحلة من مراحل الوعي، هو أكثر ارتباطًا بالتاريخ، لا بالجوانب المعرفية، كما رأينا مع كانط.

يبين جان فال أن كتاب فينومولوجيا الروح هو نمط من فلسفة التاريخ أو تاريخ الفلسفة، حيث يكون لكل لحظة من لحظات الوعي معنىً وارتباط باللحظة التي تسبقها. وبالتالي، تكون الفينومولوجيا عند هيغل تحقيقًا لسلسلة من الظواهر⁽⁹⁾، حيث إن هوية الروح في خضم جدلية الوعي تتحقق في روح الظاهرة التي تحتوي التاريخانية الأصلية لمظاهر الروح⁽¹⁰⁾، وإنه من خلال سعي الوعي إلى بلوغ حقيقة ذاته والتفكير فيها يتحقق مفهوم التطور الفينومولوجي لهذا الوعي.

إن الحديث عن أهمية الوعي وتطوره الفينومولوجي، في فينومولوجيا الروح عند هيغل، يدفعنا إلى الحديث عن التأثير الكبير للفلاسفة المعاصرين بهيغل، خصوصًا الفينومولوجيين منهم، وهذا ما يؤكد مرلو-بونتي في المحاضرات التي ألقاها في جامعة السوربون من خلال ما سماه «غياب الفلسفة منذ هيغل»⁽¹¹⁾، إذ يقول في موضع آخر «إن هيغل هو أصل كل شيء عظيم في الفلسفة منذ قرن، فهو أصل الماركسية، ونيتشه والفينومولوجيا، والوجودية الألمانية، وحتى التحليل النفسي»⁽¹²⁾.

بناء على ما سبق كله، نصل إلى أن مصطلح الفينومولوجيا، منذ ظهر مع لامبرت، مرورًا بكانط وصولًا إلى هيغل، ظل يحمل تقريبًا المعنى نفسه؛ أي الظاهر أو المظهر، ولذا تأخر ظهور المذهب الفينومولوجي إلى بداية القرن العشرين، أي حتى ظهور كتاب أبحاث منطقية لإدموند هوسرل في عام 1901.

Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 2^{ème} éd. (Paris: (9) Presses universitaires de France, 1951), p. 7.

Néji Elounelli, «Le Phénoménologique dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel», *études (10) phénoménologiques, acte des travaux de L'UERP*, publiés sous la direction du Mohammed Joua, p. 29.

Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours* (Paris: Gallimard, 1968), p. 141. (11)

Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Paris: Gallimard, 1966), p. 79. (12)

2 - مفهوم الفينومولوجيا مع هوسرل

أحدثت فينومولوجيا هوسرل تأثيرًا كبيرًا في الفلسفة المعاصرة، حتى أصبحت الفينومولوجيا من أكبر التيارات الفلسفية. وعلى الرغم من أن كلاً من أتباع هوسرل سلك طريقًا جديدة غير التي حددها منذ البداية، فإنه كان لهم جميعًا، مع اختلاف توجهاتهم، قاسمًا مشتركًا، وهو أنهم فكروا مع هوسرل، وليس مثل هوسرل. وهذا ما أدى إلى تطور الفينومولوجيا ومباحثها، فارتبطت بالدين والأخلاق والفن وغيرها. ولكن على الرغم من جميع هذه التوجهات المتنوعة، إن لم نقل المختلفة، يؤكد جميع الفينومولوجيين المعاصرين أهمية فينومولوجيا هوسرل وقيمتها بوصفها مذهبًا ومنهجًا.

نبدأ من حيث بدأ هوسرل، وذلك بتوضيح مفهوم الفينومولوجيا، إذ اعتبرها مجالًا جديدًا من البحث يمكن أن يقدم إلينا موضوعية جديدة، فيقول: «هو علم جديد، إنه الفينومولوجيا»، وكأن هوسرل يشرنا بظهور هذا العلم الجديد، وتعني كلمة الجدة هنا ارتباطها بالموضوع والمنهج. فما هو الموضوع الذي تختص الفينومولوجيا بدراسته؟ وما هو المنهج الذي يتجه من خلاله الفينومولوجي إلى دراسة هذا الموضوع؟

نحاول الإجابة عن السؤال الأول، ونؤجل الإجابة عن الثاني إلى حين اكتمال شروطها. يقول هوسرل في كتابه فكرة الفينومولوجيا: «إن السمة الفارقة للفينومولوجيا هي أنها تحليل للماهية، وبحث في الماهية، في نطاق اعتبار نظري محض... فهي تفترض أن تكون علمًا ومنهجًا بين الممكنات... انطلاقًا من أسس الماهية التي لها إنما هي ممكنة عمومًا، مشكلة ومباحث [الفينومولوجيا] هي تبعًا لذلك مباحث عامة في الماهية». وهذا ما يبين لنا أن الماهية هي مادة البحث التي يشتغل عليها الفينومولوجي، ولكن السؤال الذي يُطرح هنا هو: ما الذي يقصده هوسرل بالماهية؟

يجيبنا هوسرل بقوله «إن هوية الماهية، تتحدد من خلال الماهية ذاتها، بما

هي معطاة في الحدس، أو في الوعي كما هو، إنها لا تتغير⁽¹³⁾. والعودة إليها خطوة مرجعية لا بد منها في دراسة الظواهر، من ناحية ارتباطها بذلك المحتوى الكامن في الشعور، أو الوعي، والأكثر من ذلك المعطى في الحدس المباشر، وبالتالي تنسبنا فينومولوجيا هوسرل ذلك التمييز أو الحد الفاصل الذي وضعه كانط، من قبل بين الظاهرة والشيء في ذاته، ويصبح المفهوم الجديد للظاهرة، يشير إلى ما يظهر على ساحة الوعي، حيث يمكن معرفتها عن طريق وصف ماهيتها وذلك بالتعالي.

توصف فينومولوجيا هوسرل بالمتعالية؛ وهو مصطلح استخدمه كانط من قبل في كتابه نقد العقل المحض وكان يعني به الشروط القبلية للمعرفة، والتي لا تتم هذه المعرفة من دونها. أما بالنسبة إلى هوسرل، فإن المعنى مختلف عنده حيث إن الإشكالية الترنسندنتالية بأكملها تتمحور حول علاقة الأنا الخاص بي، بما يوضع في البداية بكيفية تلقائية: «نفسي أنا، ثم علاقة هذا الأنا وحياة وعي مع العالم، الذي أنا على وعي به»⁽¹⁴⁾، ذلك أن جوانب القبلية تظهر من خلال العودة إلى الذات العارفة التي يسبق وجودها العالم، لأنها هي مصدر معرفتنا به.

بناء على ما سبق، يتبين لنا أن الفينومولوجيا كما أرادها هوسرل، هي دراسة لماهيات الظواهر كما هي الإدراك وما هي الحب وما هي التذكر... مع تأصيل هذه الدراسة أو البحث. ويؤكد لنا جان لاكوسست في هذا الصدد أن الفينومولوجيا هي أولاً وصف للعالم الماهيات المستحضرة من جانب الحدس الماهوي الذي من مميزاته أنه لا يرتبط بالعالم التجريبي للوقائع، كما أنها مشروع تأسيسي يبحث عن «مصدر أولي» أصلي في الأنا المفكر الخالص، في الأنا كمصدر للمعرفة الممكنة⁽¹⁵⁾.

Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 379.

(13)

Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (14) trad. Gérard Granel, tel; 151 (Paris: Gallimard, 1976), p. 113.

Jean Lacoste, *La Philosophie au xx^e siècle* (Paris: Hatier, 1988), p. 49.

(15)

هكذا تتضح لنا معالم الموضوع الذي تختص الفينومولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل بدراسته، والذي هو الماهية، لكن «الفينومولوجيا تدل كذلك في الأصل على منهج وعلى موقف لفكر (موقف الفكر الفلسفي) و(المنهج الفلسفي) خصوصاً»⁽¹⁶⁾. إن ما تتميز به الفينومولوجيا، ويجعلها في الوقت نفسه تختلف عن الفلسفات الأخرى، هو أنها فلسفة للمنهج تعمل على وصف أفعال الوعي وموضوعاته، فما هي أهم المبادئ والمنطلقات التي تقوم عليها؟

أ - الوعي كأولوية فينومولوجية

يُعتبر الوعي المجال الذي تتجلى فيه ماهيات الظواهر وميدان البحث الفينومولوجي، وبالتالي فهو أولوية لا تقوم الفينومولوجيا من دونها، فما المقصود بالوعي؟ وما هي المعاني التي يتخذها في فينومولوجيا هوسرل؟

عندما يؤكد هوسرل أن الفينومولوجيا هي «العلم الكلي بالوعي المحض»⁽¹⁷⁾، فهذا يعني أن الوعي الذي يحمل ماهيات الظواهر هو بهذا المفهوم يختلف عن الوعي عند الكانطيين الجدد، خصوصاً الذين ينظرون إليه من خلال دلالاته التجريبية، لكن إذا كان الوعي الذي يتحدث عنه هوسرل هو وعي محض خالص، فما الذي يحتويه هذا الوعي؟ يجيبنا هوسرل في أبحاث منطقية: «إذا فصلنا بين الأنا الجسماني والأنا التجريبي، ثم ميزنا الأنا النفسي عن محتواه الفينومولوجي، فإنه يتحول إلى وحدة الوعي وبالتالي إلى المركب الحقيقي للمعيش الذي نجده معطى فينا بوضوح»⁽¹⁸⁾.

(16) إدmond هوسرل، فكرة الفينومولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 56.

(17) Edmund Husserl, *Introduction à la logique et à la théorie de la conscience* (1906-1907), trad. Laurent Jourmier (Paris: Vrin, 1998), p. 262.

Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 231.

وانظر أيضًا:

(18) Edmund Husserl, *Recherches logiques: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, épiméthée; essais philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 1961), p. 153.

ما نفهمه من هذا القول أن الوعي هو بمنزلة مجال أصيل، وتمثل جوانب الأصالة فيه في كونه يرتبط بالعيش، وكى نوضح مفهوم العيش وكيفية ارتباطه بالوعي، نسوق المثال الآتي، للتمييز بين اللون المتخيل والعيش الذي يتخيل هذا اللون: «فإن ما أدركه من اللون هو فكر موجود الآن، إلا أن اللون نفسه ليس لوناً موجوداً، لأنه غير محسوس، وعلى الرغم من ذلك فهو موجود في فكري، بل في وعي، لكن كل وضع وجود تجريبي، يمكنه أن يصبح معلقاً بإقصاء الدلالات المفارقة، مثل لون المنزل أو الصحيفة وحينها آخذ اللون كما أراه بالضبط، يعني كما أن لو أني «أعيشه»، إنه يظهر وهو يظهر بنفسه، ويعرض نفسه بنفسه»⁽¹⁹⁾.

يجدر بنا أن نُبرز هنا المكانة التي يحتلها العيش في تحليلات هوسرل، أي ذلك العيش الذي يعتبر عن خبرة الذات، حيث إن الحالات المتنوعة من أفكار وأهواء وأساليب خاصة تميز بها الذات هي بمنزلة معايير تتحكم في ما يصدر عنها من أفعال وعي، وهنا تزداد أهمية العيش باعتباره يؤكد حضور الذات، بل حضور المعنى، وهذا ما اهتم به جاك دريدا (1930-2004) في كتابه الصوت والظاهرة، وهو دراسة جيدة عن فينومولوجيا هوسرل، إذ يجزم أن قيمة الحضور تكمن في ظهور الموضوع في الوعي بفضل الحدس الفعال⁽²⁰⁾. وهذا ما يسهل علينا فهم عبارة هوسرل «كل وعي هو وعي بشيء ما»⁽²¹⁾، فأنا أدرك مثلاً هذا المكتب في وعي، حين يكون العالم وموضوعاته قائمين في وعي، فالوعي يرتبط بالإدراك الخارجي كما يرتبط بالإدراك الداخلي أو الوعي المحايث، لأنه داخل كل وعي يوجد «محتوى محايث»⁽²²⁾. وهذا المحتوى الذي يمثل مضمون خبرة الذات المفكرة، إذ يكون المعنى القصدي كامناً في هذه الخبرة، كرابط يجمع بين أفعال الوعي وموضوعات التفكير.

(19) هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ص 110.

Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl* (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 8.

Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 28.

(21)

Edmund Husserl, *Leçon pour une phénoménologie de conscience intime du temps*, trad. (22)

Henri Dussort, épiméthée; 29 (Paris: Presses universitaires de France, 1964), p. 100.

ب - الطابع القصدي للوعي

تتميز الظواهر في فينومنولوجيا هوسرل بتكوينها القصدي. وللتعرف إلى هذه الخاصية، ما علينا إلا تحويل انتباهنا نحو فكرنا وأحواله، أي بانعكاس الفكر على ذاته. ولتوضيح هذه المقولة الأساسية في الفينومنولوجيا الترנסدنتالية لدى هوسرل، ننتقل من تساؤل: ما المقصود بالطابع القصدي للوعي؟ وكيف يظهر؟

يقول هوسرل في التأملات الديكارتية: «إن المهمة التي أعطيها لتأملاتي الفينومنولوجية هي... فهم جميع الموضوعات القصدية المرتبطة بأفعال الذات»⁽²³⁾، ذلك أن ما يصدر عن الوعي هو ذو طابع قصدي، أي إن هناك معنى محايثاً للوعي في ما يصدر عنه من أفعال، كالإدراك والتخيل... ويكون هذا القصد هو إحالة متبادلة بين الذات العارفة وموضوعها المعروف. ولتوضيح هذه الفكرة، نقول إن الطابع القصدي هو ما يميز المعيش الكامن في الوعي. وهذا ما تؤكد لنا عبارة هوسرل: «كل ما يوجد في الوعي هو كل ما يظهر»⁽²⁴⁾. ولكن إذا كان القصد هو ما يضمن احتواء الوعي لموضوعه، فما هو دور القصد بالنسبة إلى هذا الموضوع؟

«إنه حماية لهذا الموضوع»⁽²⁵⁾، وبالتالي فالمعيش القصدي هو ظاهرة، لا لأنه معيش أو خبرة، وإنما لأن القصد هو ما يضمن ظهوره على ساحة الوعي، ولا أدل على ذلك من قول هوسرل: «إن المعيشات المعرفية تنطوي بحسب طبيعتها على قصد، أي إنها تقصد شيئاً، وتتعلق بهذا النحو أو ذاك بموضوع»⁽²⁶⁾.

Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 32.

(23)

Husserl, *Recherches logiques*, p. 145.

(24)

Jocelyn Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie: Husserl et la tradition logique autrichienne* (Paris: Presses universitaires de France, 1997), p. 286.

(26) هوسرل، فكرة الفينومنولوجيا، ص 93.

إن الطابع القصدي هو الارتباط الموجود بين أفعال الوعي والموضوعات الكامنة في هذه الأفعال، وهذا ما يدل على قيمة وأهمية الطابع القصدي الذي يكون قد قَدَّم حلاً لمشكلة الإدراك في فينومولوجيا هوسرل، ذلك أن الوعي القصدي ليس مرتبطاً بموضوعه فحسب، بل هو مصدر هذا الموضوع أيضاً. لكن هذا الطابع القصدي يبقى بلا معنى إذا لم يكن هناك حدس يساعده في إنجاز معناه.

ج - الحدس وتأسيسه المعنى

يُعرف الحدس عموماً بأنه طريقة مباشرة للمعرفة، لا يفترض واسطة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، ويكون منظوراً إليه في فينومولوجيا هوسرل من خلال ارتباطه بخبرة الذات العارفة، وهذا من بين أهم ما يدخل في اهتمامات الباحث الفينومولوجي، فما المقصود بالحدس الذي تهتم به فينومولوجيا هوسرل؟ وكيف يؤسس المعنى؟

يقول هوسرل: «أن نحدس على الدوام يعني أن نتبع هذا التدفق للظواهر في الزمن الفينومولوجي، أو القبل - تجريبي»⁽²⁷⁾، كما يقول أيضاً: «إن هذا العالم معطى في الحدس»⁽²⁸⁾، وذلك من ناحية أن الحدس يستدعي جملة الخبرات التي تكون موضع وصف وتأمل، كما أنه إذا كان المعنى في الفينومولوجيا الترنسندنتالية يُبنى من خلال الرد الفينومولوجي، فإن الفضل يرجع إلى الحدس الذي يعطي العالم فرصة البناء والتكوين. لكن كيف تتم هذه العملية؟ عبارات أخرى، ما طبيعة العلاقة بين الحدس والظواهر؟

إن ما تؤكدُه فينومولوجيا هوسرل هو أن الظاهرة لا توجد خارج الحدس، لأن ما يوجد فيه ليس أفعال التفكير الصادرة عن الوعي فحسب، بل موضوعاته كذلك، حيث إن هناك ظواهر متنوعة في الوعي، لكن ندركها

Husserl, *Introduction à la logique*, p. 265.

(27)

Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 59.

(28)

كلها بفضل الحدس في كل متجانس: «فتحن مثلاً، في الوعي نحدس ظواهر عدة، ظواهر الألوان وظواهر الأصوات وظواهر الأشياء وظواهر الأحكام... لكننا نتوقف عندها كظاهرة واحدة معطاة حدسيًا في وحدة الوعي»⁽²⁹⁾. إن البحث الفينومولوجي لا يؤخذ معناه ولا مجراه إلا في إطار الحدس؛ لأن الفينومولوجيا تعمل على التبيين الحدسي، وعلى تحديد المعنى وعلى تمييزه: «حيث تقارن وتميز، تصل وتعدّد العلاقة، تقسم إلى أجزاء أو تفصل اللحظات، ذلك كله في نطاق حدسي محض»⁽³⁰⁾. ويؤدي هذا كله إلى نتيجة مفادها أن الحدس مقدّمة، أو بالأحرى شرط ضروري تقوم عليه خبرة الذات. ومن خلال الاطلاع على الأطروحات الأساسية التي تقوم عليها فينومولوجيا هوسرل يتبين لنا أن الوعي الخالص أو المحض، هو نقطة الانطلاق في البحث الفينومولوجي، وذلك لاحتوائه على الماهيات الخالصة للظواهر حيث يعمل الفينومولوجي على تأمل هذه الماهيات ووصفها، من خلال توضيح الطابع القصدي للوعي المؤسس لموضوعاته التي تحمل معنى بفضل الحدس المميز لقصدية الوعي.

تأسيساً على ما سبق ذكره، يتبين لنا أن فينومولوجيا هوسرل هي في المقام الأول نظرية في المعرفة تتأسس على الذات العارفة، لا بالمعنى الديكارتّي، لأن الذات الهوسرلية لا تنفي العالم، وإنما تحول الانتباه منه إلى الخبرة الكامنة في الوعي، حيث تؤكد ناتالي ديراك أن فينومولوجيا هوسرل هي تجاوز لكثير من المذاهب الفلسفية والنظريات العلمية، لأنه حاول أن يجعل من الفينومولوجيا إستمولوجيا تتميز بالجمع بين المتناقضات، على الرغم من أنها تسير في الاتجاه نفسه⁽³¹⁾.

على الرغم من أن فلاسفة سابقين كثيرًا، خصوصًا الذين تحدثنا عنهم إلى

Husserl, *Introduction à la logique*, p. 269.

(29)

(30) هوسرل، فكرة الفينومولوجيا، ص 97.

Natalie Depraz, *Comprendre la phénoménologie: Une pratique concrète, cursus* (Paris: Armand Colin, 2006), p. 19. (31)

حد الآن، تطرقوا إلى مفهوم الظاهرة، فما يميز مفهوم هوسرل للظاهرة هو أنها بمنزلة عنصر أصيل لا يمكن رده إلى غيره، حيث ما عادت الظاهرة هي الشيء الموضوعي، ولا هي المظهر كما كان مع كانط. بل إن الظاهرة هي ما يظهر في وعي الذات، ولهذا كان شعار فينومولوجيا هوسرل هو «العودة إلى الأشياء ذاتها»، أي إلى الظواهر المحض الكامنة في خبرة الذات التي لا تشوبها أحكام مسبقة، إنه «المجال الحيوي الخالص» الذي يتميز بطابعه الحدسي.

ثانيًا: هوسرل وأزمة الأسس: المشكل الإبيستيمولوجي⁽³²⁾

إن ما يميز هوسرل من غيره من الفلاسفة الألمان هو أنه لم يكن في فلسفته تأثير ديني، فهو لم يتكون تكوينًا لاهوتيًا على الرغم من أصوله اليهودية، بل كان شديد الاهتمام بالعلوم، ولا سيما الرياضيات، وهذا ما يمكن أن نعدّه مبررًا موضوعيًا ومعرفيًا ومنهجيًا في تأسيس مشروعه النقدي، المتمثل في حل أزمة العلوم الأوروبية، إذ لاحظ هوسرل أن الفلسفة مهددة بفقدان مكانتها أمام العلم، لذا كان هدفه في هذه المرحلة محاولة إقامة الفلسفة كعلم صارم، من خلال وضع مبادئ الفينومولوجيا الترنسندنتالية.

صنف هوسرل كتابًا بعنوان أزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجيا الترنسندنتالية. وتبين لنا قراءة سريعة في عنوانه أنه يشخص المشكلة القائمة التي تتعلق بالمعارف والعلوم التي يقوم عليها الفكر الأوروبي، وكذا الحل

(32) الإبيستيمولوجيا (L'Épistémologie)، يرتبط معناها عند الأنغلوسكسونيين بفلسفة العلم، فهي تدرس العلم من ناحية المناهج والمبادئ والمفاهيم والنتائج المتوصل إليها، أما عند الفرنسيين فهي ترتبط بنظرية المعرفة، من خلال تحليل أنماط المعرفة ونقدها، وارتبط هذا المصطلح في التفكير العلمي المعاصر بالإبيستيمولوجي الفرنسي غاستون باشلار (Gaston Bachelard). وارتبطت الإبيستيمولوجيا بالمسائل الآتية: أزمة الأسس في الرياضيات والصورنة في المنطق، والمبادئ في الفيزياء، وذلك بهدف التجديد في فلسفة العلم، وهذا ما نجده عند راسل وهلبرت وبروير مثلاً؛ ترييض المنطق، وهذا ما نجده عند رودلف كارناب وفتغنشتاين ورايشنيك مثلاً. انظر:

Jacob, *Encyclopédie philosophique universelle*, tome 2, vol. 2, p. 813.

الملائم الذي تتطلبه هذه المشكلة، ألا وهي الفينومولوجيا الترنسندنتالية التي رأى فيها هوسرل إمكانية واسعة من الناحية المعرفية والمنهجية لتجاوز هذه الأزمة. وما يجب تأكيده هنا أن مشروع هوسرل النقدي هو مشروع إستمولوجي في المقام الأول، وقد تحيلنا هذه الصفة على المشروع الكانطي، لكن ما يميز هوسرل من كانط هو أن الثاني سعى إلى نقد العقل وبالتالي إصلاحه، أما هوسرل فكان مشروعه أعم، بل وأهم، إنه إصلاح الإنسانية. ولإنجاز هذه المهمة، دخلت الفينومولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل في حوار مع العقلانية الغربية بدءًا بمناقشة أهم مقولات الحداثة، وصولاً إلى نقد أهم المذاهب والعلوم وتجاوزها، تلك التي تمثل الفكر الأوروبي. وانطلاقاً من هذا، نشأت الأسئلة الآتية: ما المقصود بأزمة الأسس؟ ما هي أهم المذاهب والعلوم التي تشكل جوانب هذه الأزمة؟ ثم كيف تكون الفينومولوجيا الترنسندنتالية أفقاً لإستمولوجياً لتجاوز هذه الأزمة؟

ظهرت فينومولوجيا هوسرل في ظل أزمة العلم، أو بالأحرى كنتيجة حتمية فرضها واقع الفكر الأوروبي المتأزم، وقد وضع لنا هوسرل مفهوم الأزمة قائلاً: «إن أزمة علم ما لا تعني سوى أن علميته الحققة، أي الكيفية التي حدد بها مهمته وأنشأ بها المنهجية الكفيلة بإنجاز هذه المهمة بأكملها، أصبحت موضع سؤال»⁽³³⁾. والأزمة بهذا المعنى ترتبط بالمنهج كما ترتبط بالموضوع أيضاً، لأنهما شرطان ضروريان لأي حقول معرفي لكي يصير علماً، ولأن نظرية المعرفة التقليدية تبنى على علاقة الذات العارفة بالموضوع المعروف، مع إعطاء الأولوية لأحد الطرفين على الآخر، وذلك باختلاف المذاهب، فقد جاءت الفينومولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل كتجاوز للصراع التقليدي بين النزعة التجريبية من جهة والنزعة العقلانية من جهة أخرى.

لا يمكننا الحديث عن نقد الفينومولوجيا الترنسندنتالية لدى هوسرل

للحدثة، من دون الانطلاق من ديكارت (1596-1645)، لأن العلاقة بينهما علاقة نقدية بقدر ما هي وطيدة، فحتى لو كان هوسرل يؤكد في كثير من الأحيان أن ديكارت قدم إلينا أهم اكتشاف في تاريخ الفلسفة، ألا وهو الكوجيتو، إلا أن ما نلاحظه هو اختلاف المشروعين الديكارتى والهوسرلى، حيث إنه إذا كانت نقطة الانطلاق عند ديكارت هي الشك في حقائق العالم فهي عند هوسرل وضع هذا العالم بين قوسين، أو ما يسميه الرد الفينومولوجي. كما أن الفينومولوجيا لدى هوسرل تسعى إلى الثورة على نظرية المعرفة التقليدية، وبالتالي إلى تقديم حل إبستمولوجي جذري لها، لكن في هذه الفكرة بالذات كانت استفادة هوسرل من ديكارت، فكيف ذلك؟

يشمن هوسرل قيمة الكوجيتو الديكارتى، من حيث إن فيه عمقاً يصعب النفاذ منه، وهذا العمق هو ما سيكون في ما بعد محل تأويل هوسرل. وتكمن أهمية المنهج الديكارتى في «أنه وضع لأول مرة الطبقة الدنيا لكل المعرفة الموضوعية - أي الأرضية المعرفة لكل العلوم القائمة، لكل العلوم المتعلقة بالعالم، أقصد التجربة بالمعنى المعتاد، التجربة الحسية - موضع سؤال، من منظور نقد المعرفة»⁽³⁴⁾. وما نفهمه من هذا القول أن هوسرل أراد توظيف المهمة النقدية للمعرفة التي أسسها ديكارت، والتي ستجعل من الفينومولوجيا الترنسندنتالية طرحاً إبستمولوجياً نقدياً، يحاول حل المشكلات المعرفية القائمة، من دون أن تكون هذه المهمة النقدية موجهة إلى التجربة الحسية فحسب، كما كانت مع ديكارت، وإنما موجهة إلى نقد التجربة بمعناها الواسع، وبكل أبعادها الحسية والنفسية.

إن ما استفاده هوسرل من ديكارت هو الأساس الإبستمولوجي في نقد العلوم والمعارف، وكان هذا في الوقت نفسه نقطة انطلاق لمعاودة قراءته أو التفكير في ما لم يفكر فيه، بحيث يمكننا أن نقول إن هوسرل فكر مع ديكارت

(34) المصدر نفسه، ص 88.

ضد ديكرت، وإن ما يعنيه عليه هو أنه لم يستثمر النتائج المتوصل إليها من خلال الكوجيتو، وهو ما اعتبره سوء تأويل ديكرت لذاته، حيث يقول: «مع الأسف، إن ديكرت لم يحقق التجذر الأصيل لأفكاره من ناحية أنه لم يخضع أفكاره السابقة كلها، والعالم كلية إلى الإيويوية»⁽³⁵⁾. إن الإيويوية تعرف بأنها التوقف عن الحكم، حيث يقول هوسرل: «إننا نلجأ إلى الإيويوية لتغيير الموقف الطبيعي الذي هو الموقف السائد، وذلك لأسباب ماهوية لا لأسباب عرضية»⁽³⁶⁾. وبالتالي فإن هوسرل قدّر قيمة الكوجيتو وأهميته أكثر من مكتشفه، لأنه لم يتوقف عنده، وإنما بحث داخله، فكان له أن اكتشف فيه ما لم يكتشفه ديكرت. فما الذي اكتشفه هوسرل في الكوجيتو؟

تقدم إلينا قراءة هوسرل للكوجيتو الديكرتي كوجيتو جديدًا، يتجاوز الذاتية الديكرتية التي تفصل بين الوعي والعالم، ويجعل الأنا مرتبطًا بما يفكر فيه، فيكون الكوجيتو الجديد على النحو الآتي: أنا - أفكر - موضوع التفكير، ويسمي هوسرل الأنا المفكر «النواس»، وموضوعات التفكير «النوام». وفي رأي أندريه دي مورالت، فإن التأثير المتبادل بين النوام والنواس يجعل من الأنا المفكر افتتاحًا للخبرة المتعالية التي تحمل بدورها خبرة متعالية، أي خالصة، لا وعيًا تجريبيًا⁽³⁷⁾.

يتقل النقد الفينومولوجي من تجاوز الديكرتية إلى علوم ومعارف شكلت دعامة أساسية للفكر الغربي، وهي الرياضيات من جهة، والنزعة السيكلوجية من جهة أخرى. وقد أولاهما هوسرل اهتمامًا كبيرًا، خصوصًا النزعة السيكلوجية التي نقدها في أغلب مؤلفاته. فأين تتجلى بالتحديد معالم الأزمة في هذه العلوم والمذاهب؟ وكيف واجهتها الفينومولوجيا الترنسندنتالية لدى هوسرل؟

Ibid., p.91.

(35)

Ibid., p.172.

(36)

André De Mural, *Idée de la phénoménologie: Exemplarisme husserlien* (Paris: Presses universitaires de France, 1958), p. 278.

(37)

شهدت الرياضيات في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ما يعرف بأزمة الأسس، وهذا ما جعل علماء الرياضيات يسعون إلى حل هذه الأزمة باللجوء إلى المنطق، من خلال إحداث تقارب بين مباحث الرياضيات ومباحث المنطق، كما حاول العلماء تريض الطبيعة، ولا سيما عند غاليليه، وكان السؤال الذي حاول هوسرل الإجابة عنه، أو بالأحرى تبيان حدوده، هو: هل النزعة العلمية هي الإمكانية الوحيدة لفهم الواقع؟ ولاحظ أن الطبيعة أصبحت بمنزلة كون رياضي، كما لاحظ أن الرياضيات الخالصة لا تتعلق إلا بالأشكال المجردة للصور المكانية والزمانية، خصوصًا في ميدان الهندسة، وهذا ما جعله يعترض عليه بقوله: «لكن مما له أهمية كبيرة ملاحظة ما حدث مع غاليليه، من إقحام لعالم المثاليات الذي هو تركيب نظري رياضي محل العالم الواقعي المعطى واقعياً في الإدراك، إنه عالم التجربة الممكنة، عالم عيشنا اليومي»⁽³⁸⁾.

إن هذا العالم الذي يتحدث عنه هوسرل هو الذي جرى تهميشه بإحلال عالم الطبيعة محله، إنه عالم المعيش أو عالم الحياة، أي حياة الوعي الخالص القصدي، وهنا ممكن الأزمة؛ لأنه تم إحلال الحدس الهندسي محل الحدس الأصلي الكامن فيه. وبالتالي، أصبحت الصيغ الرياضية غطاء يحجب عالم المعيش، بكل ما يحمله هذا العالم من تجارب وحقائق. لكن اهتمام هوسرل بأزمة الرياضيات لم يكن بقدر اهتمامه بالنزعة السيكلولوجية التي شكلت أكبر قسم من أزمة العلوم والمذاهب الأوروبية.

إن الاعتراض على النزعة السيكلولوجية، خصوصًا على موقفها من القوانين المنطقية، لم يرتبط بهوسرل فحسب، بل كان هذا المذهب عرضة للنقد أيضًا من جانب أغلب المفكرين والفلاسفة المعاصرين، كهايدغر مثلاً في أطروحة الدكتوراه التي قدمها في عام 1915، والموسومة بـ «نظرية الحكم بحسب المذهب النفسي». أما ممكن اعتراض هوسرل على هذه النزعة، فهو اعتبارها

Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 57.

(38)

المقولات والأحكام المنطقية حوادث نفسية بسيطة، فلو أُتست المعرفة على الحوادث النفسية، لكانت الحقائق مختلفة باختلاف هذه الحوادث من شخص إلى آخر، وبالتالي، لا يمكن في النهاية الوصول إلى معرفة موضوعية⁽³⁹⁾.

لتوضيح الفكرة أكثر، نقول إن النزعة السيكلوجية لا تفصل بين عملية التفكير والفكرة في حد ذاتها بصفاتها ما يجري التفكير فيه، فمثلاً عندما نقول أ < ب و ب < ج، فإن أ < ج. فهنا نميز بين الحالة السيكلوجية التي نصف من خلالها العملية، وبين الإنجاز الفعلي لهذه العملية، والحالة الأولى من اختصاص السيكلوجيا، أما الثانية فهي من اختصاص المنطق، وهذا ما لم تدركه النزعة السيكلوجية، وبالتالي هذا ما جعل هوسرل يتجه إلى المنطق المحض.

لتجاوز الاختلاف في الحقائق الذي يترتب عن الأنا النفسي، يؤكد هوسرل ضرورة العودة إلى قوانين المنطق المحض المرتبطة بالفكر المحض، لأن ما يمتاز به هذا المنطق هو «أنه عالم من الموضوعات المثالية، عالم تصورات»، كما تعودنا القول. فكل حقيقة هنا ليست غير تحليل الماهية، أو التصور بحيث إن ما تتطلبه هذه التصورات هو عدم الفصل بين محتواها ومعناها⁽⁴⁰⁾. وما تجدر الإشارة إليه هو أن تفطن هوسرل لضرورة اللجوء إلى قوانين محض للمنطق يبين الطريقة الصحيحة للتفكير، وهذا هو البعد الحقيقي للمنطق. لكن الإمكانية الواسعة التي سمحت لهوسرل بنقد النزعة السيكلوجية، وبالتالي تجاؤها، كانت ممثلة في القصدية التي أخذها عن برنتانو، وهو يعترف بفضلها عليه في هذا المجال، حيث يقول: «إن خاصية الوعي التي مفادها أن كل وعي هو وعي شيء ما، ترجع إلى الاكتشاف الذي قدمه برنتانو، على اعتبار أن القصدية هي الميزة التي تتميز بها الظواهر النفسية»⁽⁴¹⁾.

Huneman et Kulich, *Introduction à la phénoménologie*, p. 10.

(39)

Husserl, *Introduction à la logique*, p. 99.

(40)

Husserl: *Méditations cartésiennes*, p. 43, et voir notamment: *Recherches logiques*, p. 165. (41)

وما نفهمه من كلمة اكتشاف هو أن برنتانو كان أول من أكد تلك الخاصية التي تتميز بها الظواهر النفسية التي لم يتفطن لها علماء النفس من قبل، ألا وهي العلاقة الموجودة بين الظاهرة ومحتواها، ليصبح كل معيش نفسي معيشًا قصديًا. وعليه يقدم إلينا هوسرل مفهومًا جديدًا للذاتية، فليست هي ذات تشك في العالم مثل الذات الديكارتية، ولا هي ذات ترتبط بالشروط القبلية للمعرفة مثل الذات الكانطية، وإنما هي ذات متعالية تقصد موضوعها، وتكون منبع الحقيقة واليقين.

بناءً على ما سبق، ومن خلال النقد الذي وجهه هوسرل إلى المذاهب والعلوم السابقة الذكر، يمكننا حصر أهم مظاهر أزمة العلوم الأوروبية في:

- النظرة إلى العالم نظرة مجردة صورية، وهو الخطأ الذي وقعت فيه الرياضيات، وهذا ما أدى بالمعرفة، ولا سيما العلمية منها، إلى الانحراف عن المسار الحقيقي، بحيث كان من الأولى الاتجاه إلى الأشياء ذاتها لا تجريدها وصورته.

- عدم التمييز بين المفاهيم، كالعلمية الفكرية والعملية النفسية، الواقع والروح، وهو الخطأ الذي وقع فيه بعض المذاهب، خصوصًا النزعة النفسية.

ما يمكن قوله هو أن مظاهر أزمة العلوم الأوروبية على تنوعها تشترك في خاصية واحدة، وهي تجاوزها وتغطيتها للمجال الحيوي الخالص أو عالم الحياة، وهذا ما جعل هوسرل يسعى إلى البحث عن أساس مطلق للمعرفة، من خلال وضع منهج يتلاءم مع طبيعة هذه المهمة، إذ يقول: «إني لن أصل مطلقًا إلى أي معطى بريء من كل مفارقة إلا برّد جعلنا له اسم الرد الفينومولوجي»⁽⁴²⁾. ويقوم هذا المنهج الفينومولوجي على بعض الخطوات والمراحل التي يتبعها الفينومولوجي بدءًا بالإبوحية، الخطوة الضرورية في منهج الرد الفينومولوجي، لأنها تعمل على تجاوز المواقف والأحكام السابقة

(42) هوسرل، فكرة الفينومولوجيا، ص 80.

المتناقضة التي تعطي الأولوية إما للذات وإما للموضوع، وهذا ما ترفضه الإيبوخية، وبالتحديد ترفض إصدار حكم إزاءه.

أما الخطوة الثانية، فهي الرد الماهوي، حيث «يحصل مجرد التأمل الحدسي في معطى ضمن تعقل المعيش المقصود وفي أنا (ظاهرة)، هذا التعقل»⁽⁴³⁾، فننتقل هنا من العالم إلى الوعي، ولكن ما لاحظته هوسرل في هذه المرحلة هو أننا لا نصل كلية إلى المعرفة الخالصة، وهذا ما أدى به إلى وضع خطوة جديدة في المنهج الفينومولوجي، ألا وهي الرد المتعالي، حيث يقول هوسرل: «حتى أحصل على الظاهرة المحض، يتعين عليّ مرة أخرى أن أضع العالم والزمان والأننا موضع سؤال حتى أستخلص ظاهرة محض، الفكر المحض»⁽⁴⁴⁾. إنه في هذه المرحلة يضع الوعي والمراحل السابقة كلها بين قوسين بهدف الوصول إلى الماهيات الخالصة للظواهر، ومعاينة الأننا المفكر ذاته لأنه شرط معرفي سابق على أي فعل أو حكم أو خبرة، وتكون النتيجة المتوصل إليها بعد عمليات التقويس كلها هي الحصول على الأننا المتعالي الخالص الذي يتأسس عليه العالم.

هكذا تظهر لنا الفينومولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل في طرحها المعرفي الإبيستيمولوجي، وهو طرح يقول عنه مؤسس الفينومولوجيا ذاته: «إن المطلوب إذاً هو فينومولوجيا، أي في ما نحن بسبيله فينومولوجيا المعرفة بوصفها نظرية في ماهيات الظواهر المعرفية المحض»⁽⁴⁵⁾، والفينومولوجيا تعتبر عن ذلك المسار النقدي لأهم مقولات الحداثة، خصوصاً مقولة الذاتية، وبالتالي العمل على إعادة موضعها في العالم بإخراجها من أوليتها المطلقة التي تقوم على أداء دور سلبي، ألا وهو الشك في العالم إلى ذات مانحة المعنى لهذا العالم.

Ibid., p. 81.

(43)

Ibid., p. 81.

(44)

Ibid., p. 81.

(45)

لكن هذا ما اعترض عليه سارتر في الوجود والعدم، حيث يؤكد أن هوسرل «حاول أن ينير ببساطة المسار بين مميزات الشيء ومميزات الوعي، لكنه خلق وجودًا هجينًا يرفضه الوعي من جهة، ولا مكانة له في العالم من جهة أخرى»⁽⁴⁶⁾. هذا الوجود أو الكينونة، هي ما ستعمل الأنطولوجيا عند هايدغر على معاودة طرح السؤال عن معناها، مستفيدة في الوقت نفسه من الفينومولوجيا، فكيف سيوظف هايدغر الفينومولوجيا في المسألة الأنطولوجية؟ وما هي معالم الطرح الأنطولوجي للفينومولوجيا عنده؟

ثالثًا: هايدغر وسؤال الكينونة⁽⁴⁷⁾: المسألة الأنطولوجية⁽⁴⁸⁾

يبدأ الوجود والزمان بهذه العبارة: «إن سؤال الكينونة وقع اليوم في النسيان»، وما إن يبدأ قارئ الكتاب بقراءته حتى يشعر كأنه يكرر كلمة واحدة، الكينونة. ولكي لا تسرع في إصدار الأحكام، وهو ما يرفضه هايدغر، نؤكد أن سعي هايدغر إلى معاودة طرح سؤال الكينونة لا يتغني من ورائه ضبط مفهوم الكينونة، على الرغم من أنه حدد لها بعض الصفات كونها تصورًا عامًا،⁽⁴⁹⁾ وغير القابل للتحديد⁽⁵⁰⁾ والمكتفي بذاته، لكنه يسعى إلى تبيان ذلك

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant* (Paris: Gallimard, 1970), p. 26.

(46)

(47) الكينونة (L'Être) لفظ يستعمل في الفرنسية للدلالة على «الوجود» أو «الموجود» بالمعنى ذاته، ولكننا هنا نستعمله للدلالة على المعنى الذي حدده هايدغر؛ ألا وهو الوجود نفسه، أي الكينونة، وهو يأتي أحيانًا مصدرًا ويعني فعل الوجود أو الوجود بفعل، كما يأتي اسمًا ويعني الوجود نفسه.

(48) إذا عدنا إلى الموسوعة الفلسفية العالمية، نجد أن مصطلح «الأنطولوجيا» يعني نظرية في الوجود، ويُعتبر اليونان أول من اهتم بسؤال الوجود، لكنهم لم يسوّوه الأنطولوجيا، فأرسطو مثلاً اهتم بدراسة الوجود بما هو موجود، أما كانط فقد ارتبطت الأنطولوجيا عنده بمباحث ثلاثة هي: السيكلوجيا والكوسمولوجيا والتيلوجيا العقلانية، وتعني كلمة الأنطولوجيا لديه «الفلسفة الترنسندنتالية»، أما مع هايدغر فإن الأنطولوجيا هي ما يحدد سؤال معنى الكينونة بصفة عامة. انظر:

André, *Encyclopédie philosophique universelle*, tome 2, vol. 2, p. 1804.

Ibid., p. 26.

(49)

Ibid., p. 81.

(50)

الفرق الأنطولوجي بين الوجود الذي يدل على الوجود، والكيونة التي هي في حد ذاتها مختلفة عن هذا الوجود، وعليه نتساءل: كيف يمكن طرح سؤال الكيونة؟

تعد نقطة الانطلاق، وكذا التحول في الوقت نفسه في مشروع هايدغر، هي معاودة صوغ السؤال من «ما هو» إلى «من هو»، أي من البحث في ماهية الكيونة إلى مساءلة الكيونة، إذ يقول هايدغر: «إن (الكيونة) ليست إلهاً، ولا أساساً للعلم، فالكيونة أكثر بعداً عن أي موجود، لكنها أقرب من الإنسان، حيث يكون كل موجود، صخرًا أكان أم حيوانًا أم عملاً فنيًا، أم آلة، أم ملكًا للإله، فإن الكيونة هي الأقرب»⁽⁵¹⁾. وكثيرًا ما يعود هايدغر في مؤلفاته كلها إلى الحديث عن اليونانيين القدماء، ومنهم بارمينيدس وهيراقليدس، الذين طرحوا مسألة الكيونة من قبل كأنهم هم الأنطولوجيون، بل الفينومولوجيون الأوائل.

بالتالي، يظهر لنا أن مسألة الكيونة هي موضوع البحث من ناحية معاودة إحياء السؤال عنها، لذلك لا بد من إنجاز مهمتين، تكون أولاهما تحليل الدازين، أو ما يسمى الأنطولوجيا الأساسية، أما ثانيتهما فهي تجاوز الميتافيزيقا. وتعد الأولى مرحلة موقته لبلوغ سؤال الوجود، في حين تُعد الثانية نقدًا لتاريخ الفلسفة الغربية من أفلاطون إلى نيتشه؛ لأنها ميتافيزيقا الوجود. لتساءل الآن: ما المقصود بالدازين؟ وكيف يتميز الوجود الإنساني من الموجودات الأخرى، وبالتالي كيف تجري مجاوزة الميتافيزيقا؟

إن ما يميز فينومولوجيا هايدغر من فينومولوجيا هوسرل هو أن الحديث عن الإنسان لا يرتبط أبدًا بالوعي أو الذات الخالصة، وإنما من خلال أفق الزمان، بل حتى الحديث عن الزمان لا يكون من ناحية ماهوية كما كان مع أوغسطين مثلاً، وإنما من ناحية الكيونة، لذلك ينحت هايدغر لهذا الوجود المختلف عن الموجودات الأخرى مصطلحًا خاصًا به هو الدازين، ومعناه

Martin Heidegger, *Questions III*, trad. André Préau, Julien Hervier et Roger Munc (Paris: (51) Gallimard, 1966), p. 102.

«الوجود هناك»، أي الكائن الملقى في العالم الموجود دائماً بالقرب من الأشياء ومع غيره من الناس، والأكثر من ذلك المتميز بعلاقته بالوجود، واهتمامه بالسؤال عنه وحمله مسؤوليته على كتفيه⁽⁵²⁾، لأن هايدغر أدرك أن «الدازين» كائن أنطولوجي يتميز بكيونته الخاصة، وبناء عليه فإن فهم وجود هذا الموجود هو أساس الأنطولوجيا. وفي هذه النقطة بالتحديد تختلف أنطولوجيا هايدغر عن الأنطولوجيا التقليدية، ولا أدل على ذلك من قول هايدغر: «إن الموجود الإنساني بين الموجودات كلها هو الموجود الذي يفكر»⁽⁵³⁾. وبالتالي هذا ما يسمح له بأن يكون «راعي الكينونة»⁽⁵⁴⁾. وسنكتفي هنا بذكر أهم خصيصة لهذا الموجود لأننا سنفصل في خصائصه في عناصر لاحقة، وهي ما يسميه هايدغر «التواجد» الذي لا يعني تحقيق الشيء أو تنفيذه، كما كان في الفلسفات السابقة، «حيث فهمته فلسفات العصور الوسطى على أنه إنجاز الفعل ونظر إليه كإنط على أنه الحقيقة بمعنى الخبرة الموضوعية، وربطه هيغل بفكرة الذات المطلقة التي تعرف ذاتها، وتمثله نيتشه في فكرة العود الأبدي»⁽⁵⁵⁾.

رفض هايدغر جميع هذه التصورات لمفهوم التواجد، وأعطاه معنى مختلفاً يفيد «التخارج»، و«تخارج الإنسان هو ماهيته... وماهية الإنسان هي وجوده»⁽⁵⁶⁾، وخاصية التخارج تدل على أن الإنسان كينونة-في-العالم، وفي هذا الصدد يقول بول ريكور (1913 - 2005): «ليس من المدهش ألا تبدأ الأنطولوجيا بالتفكير في الكينونة-مع، بل بالتفكير في الكينونة-في»⁽⁵⁷⁾، حيث يفتح الداين على الوجود كما أنه يستشرف مستقبله كذلك، ويمكنه من خلال تواجده أن يفهم ذاته، وبالتالي أن يكون وجوداً أصيلاً أو لا يكون.

(52) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر

القاهرة، 1977)، ص 49.

Martin Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, trad. Adeline Froidecourt, (53) bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 2005), p. 104.

Heidegger, *Questions III*, p. 131.

(54)

Ibid., p. 94.

(55)

Ibid., p. 99.

(56)

(57) ريكور، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة عياشي، ص 69.

نصل الآن إلى الحديث عن المهمة الثانية، ألا وهي مجاوزة الميتافيزيقا؛ حيث يشخص لنا هايدغر الخطأ الذي وقعت فيه الميتافيزيقا الغربية، أو بالأحرى نشأت منه، بقوله: «درست الموجود في وجوده، وفكرت هكذا في وجود الموجود، لكن الميتافيزيقا الغربية لم تفكر في الفرق بين الكينونة والموجود»⁽⁵⁸⁾. ويُعتبر إهمال هذا الفرق، وبالتالي نسيان الكينونة، هو الميزة الغالبة على مراحل الميتافيزيقا كلها، لأنها من خلال عدم إدراكها الفرق بين الكينونة والموجود، أعطت الأولوية للثاني على حساب الأول، «فكانت في كل عصر تقدم تأويلاً معيناً للوجود ومفهوماً محدداً للحقيقة»⁽⁵⁹⁾. وهذا التأويل الذي يتحدث عنه هايدغر هو ما يتمثل في فكرة «المثال» عند أفلاطون وفكرة «الحيوان الناطق» عند أرسطو، وفكرة «الأنا المفكر» عند ديكارت، وفكرة «إرادة القوة» عند نيتشه، وهكذا يكون أفلاطون الحلقة الميتافيزيقية الأولى، أما نيتشه فيمثل آخرها، أما هايدغر فعمل على تجاوز هذا التاريخ كله.

آمن هايدغر بأنه لا يمكن الوقوف على حقيقة الميتافيزيقا أو مجاوزتها إلا بالتحاور معها، وربما يكون الأهم من مجاوزة الميتافيزيقا هو التفكير في هذه المجاوزة، لأن هذا التفكير «يشر بإعلان ابتداء فهم نسيان الكينونة»⁽⁶⁰⁾. ولكن ما الذي يقصده هايدغر بالضبط بكلمة التجاوز؟ بل كيف يكون؟ يجيبنا هايدغر بقوله: «إذا كانت الميتافيزيقا هي تعبير عن حقيقة الموجود... فهذا المعنى يعتبر التجاوز مهمة للفلسفة، حيث من الأفضل القول إن (الميتافيزيقا شيء مضى)»⁽⁶¹⁾. وبناء عليه، فإن هدف المجاوزة أو التحطيم الذي يمارسه هايدغر على تاريخ الميتافيزيقا الغربية، هو الكشف عن الإهمال الذي حدث في هذا التاريخ كله لسؤال الكينونة، هذا السؤال الذي جعل هايدغر يكرس فلسفته كلها من أجل معاودة طرحه، وجعله أساس الأنطولوجيا.

Heidegger, *Questions III*, p. 88.

(58)

Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier (Paris: Gallimard, 1962), p. 99.

Ibid., p. 90.

(60)

Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. André Préau (Paris: Gallimard, 1958), p. 81.

(61)

ما كان لهذه الأنطولوجيا أن تقوم إلا بالاعتماد على الفينومولوجيا، بل على الهرمينوطيقا، لأنه إذا كانت الأنطولوجيا مع هايدغر قد عرفت، كما رأينا، منعرجاً جديداً، فإن المنعرج الأكبر كان للفينومولوجيا من ناحية ارتباطها بالأنطولوجيا من جهة، وبالهرمينوطيقا من جهة أخرى وسنحاول توضيح طبيعة هذه المفاهيم وكذا العلاقة القائمة بينها، منطلقين في ذلك من تحليل قول هايدغر: «الفلسفة هي أنطولوجيا فينومولوجية كلية تكون نقطة انطلاقها هرمينوطيقا الدازين»⁽⁶²⁾.

لا نفهم الفينومولوجيا عند هايدغر، كما كانت عند هوسرل، على أنها ترنسندنتالية غايتها العودة إلى خبرة الأنا المتعالي، بل هي تؤخذ بوصفها منهجاً «لأن طريقة معالجة سؤال الكينونة هي طريقة فينومولوجية»⁽⁶³⁾. كما يوضح لنا هايدغر في الوجود والزمان ما يقصده بالفينومولوجيا بالتحديد؛ فهي تنقسم، كما يرى، إلى قسمين؛ «اللوعوس» و«الظاهرة»، فما الذي يقصده هايدغر بهذين المصطلحين؟

ينتقد هايدغر جملة التأويلات التي قدمتها الميتافيزيقا الغربية للوعوس، ولا سيما تأويل أفلاطون وأرسطو للذين كانا ينظران إليه على أنه العقل والتصور... لكن هايدغر يعطيه معنى جديداً قديماً، فهو جديد من ناحية ربطه بالمسألة الأنطولوجية، وقديم من ناحية استخدامه عند اليونان القدامى، وهذا المعنى هو «القول» و«الكلام»، أي «اللفظ» أو «ما هو ملفوظ»⁽⁶⁴⁾. وفي هذا الصدد تؤكد فرانسواز داستير أن فهم هايدغر للوعوس هو نفسه فهم كل من بارمينيدس وهيراقليدس له، أي ما يظهر به الوجود والذي هو الكلمة، حيث يصبح الوجود كلاماً⁽⁶⁵⁾، وهذا ما يبرر لنا توجه هايدغر إلى الاهتمام بلغة

Martin Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. François Vezin, bibliothèque de philosophie (62) (Paris: Gallimard, 1986), p. 66.

Ibid., p. 53. (63)

Heidegger, *Essais et conférences*, p. 251. (64)

Françoise Dastur, Heidegger, bibliothèque des philosophies (Paris: Vrin, 2007), p. 162. (65)

الشعر، خصوصًا عند هولدرلين. كما يرى جان بوفري في دراسته القيمة عن هايدغر أن اللوغوس هو طريقة القول، لأن اليونان القدامى يعتبرون اللوغوس ما نسميه نحن اليوم اللغة⁽⁶⁶⁾. فإذا كان اللوغوس هو الكلمة وبالتالي اللغة، فما الذي يقصده هايدغر بالظاهرة؟

يقول هايدغر: «يمكن استخدام الانكشاف، كتحديد للظاهرة في معناها الحقيقي»⁽⁶⁷⁾. وبالتالي تُفهم الظاهرة على أنها ما يُظهر نفسه بنفسه، وهكذا يمكن ضبط مفهوم الفينومولوجيا عند هايدغر، والاستفادة منها في المسألة الأنطولوجية، حيث تعمل على وصف أشكال الكينونة والكشف عنها، أي ما تظهر به الكينونة: «فلا تكون الأنطولوجيا ممكنة إلا بما هي فينومولوجيا» هذا من ناحية الكينونة، أما من ناحية الدازين أو الوجود الإنساني، فإن الفينومولوجيا تكون هرمينوطيقا، أو فهمًا وتفسيرًا، وما يبرر لجوء هايدغر إلى الهرمينوطيقا، هو المساهمة في المسألة الفلسفية لسؤال الكينونة من جهة، وهناك جهة أخرى، لا تقل أهمية عن الأولى، ولكن سنؤجل الحديث عنها، بعد أن نطرح السؤال الآتي: لماذا حدث تغييب شبه كلي لهوسرل في أغلب مؤلفات هايدغر؟

تكمّن فائدة الهرمينوطيقا في أدائها وظيفة معينة، ألا وهي نقد الفلسفات الإبيستيمولوجية، وخصوصًا الطرح الإبيستيمولوجي للفينومولوجيا، حيث نجد لدى هايدغر حدوث تحول في طرح الفينومولوجيا من الذات إلى الوجود، ومن الوعي إلى الزمن. ويعتقد غادامير أن «اهتمام هايدغر بمسألة الهرمينوطيقا يكون من أجل تحرير البنية الاستباقية للفهم، في قصد أنطولوجي... حيث تكون بنية الفهم هنا تبني على زمانية الدازين»⁽⁶⁸⁾، بل يذهب غادامير أبعد من ذلك حيث

Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger* (Paris: Les Editions de minuit, 1974), p. 68. (66)

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 56. (67)

Ibid., p. 66. (68)

Hans-George Gadamer, *Vérité et méthode: Les Grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. Étienne Sacré et Paul Ricœur, collection l'ordre philosophique (Paris: Seuil, 1976), p. 103.

يربط مشروع هايدغر الأنطولوجي كله بالهرمينوطيقا: «لأنه يجسد بمساعدة سؤال الوجود فرضيته العامة عن المسألة الهرمينوطيقية».

لكن ما نلاحظه هو أن مصطلح الهرمينوطيقا يبقى من أكثر المصطلحات غموضاً في التراتبية المعجمية لدى هايدغر الذي لم يذكره إلا نادراً، عكس الأنطولوجيا والفينومولوجيا اللتين هما مشروعان واضحا المعالم كما يتبين ذلك من قبل. كما أننا تلمسنا الجهد الذي بذله هايدغر في تحويل الفينومولوجيا من دائرة الوعي ومشكلاته المعرفية إلى البحث في كينونة الكائن المهموم بالسؤال عن معنى كينونته، وهو ما يمكن أن نصفه بالتحويل في هوية الفينومولوجيا من المعرفة إلى الوجود، أو من الإستيمولوجيا إلى الأنطولوجيا، وهذا ما يؤكد سارتر الذي يرى «أن هوسرل حاول أن يبين كيف أن الإحالة الماهوية ممكنة، بمعنى كيف يمكننا دائماً أن نتجاوز الظاهرة الواقعية نحو ماهيتها، أما بالنسبة إلى هايدغر، فإن الحقيقة الإنسانية هي أنطولوجية بمعنى أننا نتجاوز دائماً الظاهرة نحو الكينونة»⁽⁶⁹⁾. وبالتالي، نجد أنفسنا أمام طرحين متساوقين للفينومولوجيا، أحدهما معرفي إستيمولوجي والآخر وجودي أنطولوجي.

نصل مما سبق إلى نتيجة مهمة جداً، مفادها أن سؤال الكينونة، أو ما سميناه المسألة الأنطولوجية التي تمثل الطرح الأنطولوجي للفينومولوجيا عند هايدغر، يختلف عن الفينومولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل؛ من ناحية أن الأنا المتعالي ما عاد هو أساس علاقتنا بالعالم وبالكينونة بالتحديد، بحيث تتحول المعرفة الخالصة ضرباً من ضروب الكينونة-في-العالم، وهو ما يبرر الانتقال من سؤال المعرفة إلى سؤال الكينونة، وهذا ما عبر عنه بول ريكور بقوله: «عوض أن نسأل: كيف تعلم؟ نسأل: ما هو نمط كينونة الكائن؟»⁽⁷⁰⁾. وبالتالي، تجاوزت فينومولوجيا هايدغر أولوية الوعي الخالص، بأن أضافت

Sartre, *L'Être et le néant*, p. 15.

(69)

(70) بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد براءة وحسان بورقية (القاهرة: عين

للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ص 68.

إلى الفينومولوجيا الأساس الأنطولوجي المفقود بين الوعي والوجود في فينومولوجيا هوسرل. وسنحاول في العناصر المقبلة في هذا الفصل استجلاء معالم الطرح الإبستيمولوجي والطرح الأنطولوجي للفينومولوجيا من خلال جملة من الثنائيات أو المتقابلات.

رابعًا: بين عالم الحياة والكيونة

تبين لنا كيف دخلت الفينومولوجيا في حوار مع مقولات الحداثة، بل وما قبل ذلك، إذ بدأت الإرهاصات الأولى مع مفكري اليونان القدامى، وهذا ما أفرز نموذجين من الطرح الفينومولوجي: الأول إبستيمولوجي، والثاني أنطولوجي. وسنحاول التعرف إلى أهم المبادئ والأسس التي يقوم عليها كل طرح من خلال أشكلة هذه المبادئ في ثنائيات متقابلة، يكون أولها عالم الحياة والوجود، لأن كليهما يُعتبر بالنسبة إلى كل طرح الأرضية التي تقوم عليها المفاهيم وآليات البحث الفينومولوجي. وبناء عليه، ما المقصود بكل من عالم الحياة عند هوسرل والكيونة عند هايدغر؟ وكيف يتميز الأول من الثانية؟ وهل يمكن الحديث بالتالي عن أوجه تقارب بينهما؟

تبنى هوسرل الأفق الفلسفي الذي يقر بأهمية الذات، وهذا ما جعله يتقصد العلوم الأوروبية لأنها عملت على تغطية عالم الحياة، مع أن هذا النقد لم يكن هدامًا، وإنما بهدف إصلاح العلم والفلسفة بالتحديد، بأن يجعلها علمًا صارمًا، فكان أن نادى بـ«التوجه إلى الأشياء ذاتها»، مع استحداث منهج يتلاءم مع طبيعة هذه المهمة ذات الطابع المعرفي لأنه أدرك أن هناك ضرورة لـ«الكشف عن المعنى الكامن في التجربة المحض والصامتة، وهي ما يجب علينا التعبير عن معناها»⁽⁷¹⁾. وهذه التجربة تعبر عن ذلك التحول الذي حدث في فلسفة هوسرل المتأخرة، والذي يسميه «عالم الحياة»، حيث تكون مهمة الفينومولوجي وصف ماهيات الظواهر الكامنة في هذا العالم، وما هو

Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 33.

(71)

معطى فيه من تلقاء ذاته. ويعطي هوسرل لنفسه حق اكتشاف هذا العالم حين يقول: «ليس هناك أي علم موضوعي ولا أي سيكولوجيا على الرغم من أنها تسعى لتكون علمًا شاملاً، كما أنه لم يسبق لأي فلسفة أن اكتشفته»⁽⁷²⁾، وهذه الفلسفات السابقة هي بالتحديد الفلسفات الذاتية، ولا سيما الذاتية الديكارتية.

لا يمكننا الحديث عن هذا العالم من دون الحديث عن كيفية اكتشافه، ولا يتردد هوسرل في إرجاع الفضل في ذلك إلى منهج الرد الفينومولوجي، خصوصًا إلى الإيوية، ذلك أنها «تتجاوز العلم الموضوعي وتؤسس بالتالي الحقائق على عالم الحياة»⁽⁷³⁾. فإذا كانت الأولوية تعطى من قبل للعلم الموضوعي وأحكامه المسبقة، فقد حان الوقت كي يأخذ عالم الحياة مكانته الحقيقية، كعالم أصيل موجود قبل العلم، والنظريات العلمية كلها. ومثال ذلك أن الإدراك الموجود في عالم الحياة يختلف عن ذلك الإدراك الذي تطبعه التفسيرات السيكلوجية والسيكوفيزائية؛ فما يميز الإدراك الحقيقي هو الحدس، وبالتالي تتضح لنا الأولوية المطلقة لعالم الحياة في فينومولوجيا هوسرل. فهل تتميز الكينونة بالأولوية نفسها عند هايدغر؟

قد نخطئ إذا قلنا إن البحث في الكينونة ارتبط بهايدغر وحده، لأن «الكينونة هي ما يُبحث عنها منذ القدم ولا يزال يُبحث عنها إلى الآن، وسُيبحث عنها إلى الأبد من دون أن نقترّب منها»⁽⁷⁴⁾. لكن إذا كان أغلب الفلاسفة الوجوديين، ولا سيما كيركغارد (1813-1855) وياسبرس (1883-1969)، اهتموا بتحليل المواقف الوجودية، فإن هايدغر ميز بين الوجود أو الكينونة، بصفة عامة، والموجودية، كخطوة مهمة لفهم الوجود، وبالتالي اهتم هايدغر بالكينونة، لا بالفرد. كما أن الأنطولوجيا عند هايدغر تختلف كثيرًا عن الأنطولوجيا التقليدية، لأنها لم تنظر إلى الموجود كمحمول. وقد استفاد هايدغر هنا من كانت؛ من ناحية أنه حول مقولته «الكينونة ليست محمولًا حقيقيًا» إلى «الكينونة ليست هي

Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 128.

(72)

De Mural, *Idée de la phénoménologie*, p. 245.

(73)

Heidegger, *Questions II*, p. 23.

(74)

الموجود»⁽⁷⁵⁾. وهذا ما يظهر في مشروع هايدغر، خصوصًا في المرحلة الثانية، أي مرحلة تحطيم الميتافيزيقا التي أعطت الأولوية للموجود على حساب الكينونة.

تأسيسًا على ما سبق، يتبين لنا أن عالم الحياة هو نقطة الانطلاق في فينومولوجيا هوسرل، لأنه التجربة الأصلية التي تتأسس عليها المعارف والأحكام كلها. أما الكينونة، فهي المطلب الرئيس عند هايدغر، لأننا موجودون من أجل البحث عن معناها، كما أنه إذا كانت الإيبوخية هي طريق العودة إلى الأشياء ذاتها الكامنة في عالم الحياة، فإن تحليلية الدازين الذي يتميز بتفكيره في الكينونة هي طريق التوجه إلى الكينونة، لكن على الأقل كخطوة مؤقتة.

قد لا يكفي ما ذكرناه حتى الآن في توضيح معنى عالم الحياة والكينونة، لكن يمكننا بالعودة إلى كتاب أزمة العلوم الأوروبية التعرف إلى مفهوم عالم الحياة، وبالتحديد إلى محتواه، حيث إن فيه «ظواهر ذاتية محض، وهي ليست مجرد وقائع بسيطة لعمليات سيكوفيزيائية بسيطة، وإنما على العكس من ذلك هي عمليات روحية تؤدي بصورة ماهوية وظيفة بناء أشكال المعنى»⁽⁷⁶⁾، وهذا ما يبين لنا كيف تقوم العلوم المسماة العلوم الموضوعية على عالم الحياة، عالم البداهة الحدسية المطلقة الذي هو المجال الحيوي الخالص أو «إنه مبدأ المبادئ»⁽⁷⁷⁾. ولا يفوتنا هنا الحديث عن ذلك الذي يطرح سؤال الكينونة، أي الدازين، لكنه ليس أي موجود، وإنما الموجود الإنساني حصراً، لأنه عندما نبحث عن الكينونة سي طرح كل واحد منا سؤال من أكون أنا الذي أبحث عن الكينونة؟ وهذا بالضبط ما تفتن هايدغر إلى أهميته، وهو أنني موجود بالكينونة، بل موجود-في-الكينونة: «لأن الكينونة-في هي الصوغ الجوهرية لوجود الدازين الذي هو المكوّن الأساس

Jean-Marie Vaysse, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger* (75)
(Paris: Ellipses, 2005), p. 23.

Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 127.

(76)

De Muralt, *Idée de la phénoménologie*, p. 246.

(77)

للكينونة-في-العالم»⁽⁷⁸⁾، ما يعني أن العالم في أنطولوجيا هايدغر أصبح بعدًا من أبعاد الدازين، لا العالم ما هو مفكر فيه كما كان مع هوسرل، ذلك أن هايدغر أقام فكر الكينونة لا على الأنا المتعالي، وإنما على الفهم القبلي للكينونة⁽⁷⁹⁾، بمعنى أن الكينونة تفترض وجود الموجود؛ أي إذا كانت الكينونة-في-العالم عند هوسرل هي ظاهرة معرفية، فإن الكينونة-في-العالم عند هايدغر هي ظاهرة أنطولوجية.

بناء عليه يتبين لنا أن هايدغر أراد بناء نظرية في الكينونة تقوم على فهم معنى الكينونة، من خلال فهم الدازين الذي له القدرة على طرح سؤال الكينونة، إذ تقوم فينومنولوجيا الكينونة على هرمينوطيقا الدازين، ويكون أفق الزمان شرطًا ضروريًا لفهم الكينونة⁽⁸⁰⁾. لكن حتى لو أن هايدغر بين لنا كيف يكون الزمان أفقًا للدازين من خلال ربطه بين الزمانية والتاريخانية، فإنه لم يبين لنا كيف يكون الزمان أفقًا للكينونة، لأن هذا ما كان ينقص كتابه الرئيس الوجود والزمان، كمشروع لم يكتمل.

كي يبين هايدغر علاقة الدازين بالكينونة، يؤكد لنا أن الوصول إلى الكينونة يكون بالتفكير، لأن «الفكر هو الالتزام بواسطة ولأجل حقيقة الكينونة»⁽⁸¹⁾. فالتفكير لا يكون ميتافيزيقيًا، أي لا يكون ذلك الذي يضع نفسه مقابل الكينونة، أو في إطار ثنائية الذات والمضمون كما كان مع هوسرل، بل هو الفكر المرتبط بالكينونة، والذي يحاول توضيح معناه. ولكن هذه المهمة تواجهها بعض الصعوبات، وأهمها ما يرتبط بحياة الإنسان المعاصر، وهو ما يسميه هايدغر «التقنية». فما المقصود بالتقنية؟ وكيف تؤثر في كينونة الدازين؟

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 88.

(78)

Caron Maxence, *Introduction à Heidegger* (Paris: Ellipses, 2005), p. 13.

(79)

Vaysse, *Les Problèmes fondamentaux*, p. 97.

(80)

Martin Heidegger, *Questions III*, p. 75.

(81)

عرف مفهوم التقنية معاني متعددة عبر مراحل الفكر الفلسفي، أهمها أنه جملة من الأساليب المتعلقة بمهنة أو فن، أو هو سلوك عملي تجريبي هدفه تحقيق غايات معينة، أو أن التقنية هي العلم، كما كان يعتقد بعض متفلسفة الإسلام كالغزالي وابن سينا، أما بالنسبة إلى هايدغر، فإن «التقنية هي الشيء نفسه بالنسبة إلى ماهية التقنية»⁽⁸²⁾، كما يقول: «إن ماهية التقنية أنها قدر تاريخي أنطولوجي لحقيقة الكينونة، بما هو في طبي النسيان»⁽⁸³⁾. ما يفهم من هذا القول أن التقنية أسلوب لفهم الموجود، لا الكينونة، على اختلاف هذا الأسلوب من فيلسوف إلى آخر، فإذا كانت الميتافيزيقا هي تاريخ الموجود، تكون التقنية هي أسلوب إنتاج هذا التاريخ.

إن ما يميز التقنية المعاصرة هو ارتباطها بالعلم. وما يهمنا نحن تأثير هذه الظاهرة في مفهوم الكينونة، «فهو تهديد الإنسان في كينونته»⁽⁸⁴⁾. وبالتالي، على الرغم من أن هايدغر لم ينكر قيمة التقنية وأهميتها في حياة الإنسان المعاصر، خصوصاً من ناحية ارتباطها بالوسائل والتكنولوجيا، فإنه رأى أنها تساهم في إبعاد الإنسان عن كينونته، وبالتالي نسيانها، وهذا ما يرفضه هايدغر.

هكذا يمكن القول إن عالم الحياة في الطرح الإبستمولوجي للفينومولوجيا عند هوسرل، والكينونة في الطرح الأنطولوجي للفينومولوجيا عند هايدغر، يشتركان في الأولوية. وهذا ما يتضح لنا من خلال تأكيد هوسرل أن عالم الحياة هو «عالم البدايات الأولى»⁽⁸⁵⁾، لأنه المصدر الأول للحقيقة. وبفضل العودة إلى هذا العالم، يريد هوسرل تجاوز أهم المذاهب الكلاسيكية، ولا سيما التجريبية والمثالية. أما بالنسبة إلى الكينونة عند هايدغر، فهو «فعل انبجاس من خلاله حضر الموجود»⁽⁸⁶⁾، وذلك من خلال إمكانات الكينونة

Heidegger, *Essais et conférences*, p. 9.

(82)

Heidegger, *Questions III*, p. 117.

(83)

Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 353.

(84)

Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 137.

(85)

Maxence, *Introduction à Heidegger*, p. 47.

(86)

القائمة منذ مولد الإنسان إلى موته، من قلق وهم ووجود من أجل الموت.

تؤكد أهمية عالم الحياة خصوصًا في فلسفة هوسرل المتأخرة من خلال قوله عنه: «هو الأرضية الفعالة والمنيع الدائم للاعتقادات كلها التي نستعملها ببساطة، أكنّا أناسًا عمليين أم علماء»⁽⁸⁷⁾. وهذا يعني أن الفينومولوجيا عند هوسرل، من خلال اهتمامها بعالم الحياة وجعله أساس جميع المسائل المعرفية، تكون بالأساس نظرية في المعرفة. أما الكينونة في فلسفة هايدغر، فإنها، كما يقول عنها: «تأتي إلى قدرها، حيث تكون هي من تحدد هذا القدر»⁽⁸⁸⁾. وبالفعل، فإن الكينونة لا تكون كينونة إلا بوصفها كينونة.

تأسيسًا على ما سبق، يتبين لنا أن فينومولوجيا هوسرل يعودتها إلى عالم الحياة تؤسس المعرفة على الأنا المتعالي المانح المعنى الذي يحيا في عالم الحياة. كما أن هوسرل جعل الفينومولوجيا تعمل على وصف عالم الحياة وإظهاره، بما يحتوي عليه من ماهيات للظواهر، وذلك في إطار معرفي إستمولوجي. أما هايدغر الذي استفاد من الفينومولوجيا عند هوسرل، فجعلها تتجه نحو دراسة الكينونة، من خلال العمل على إظهار معناها. وبالتالي، فإنه إذا كان هوسرل يعطي الأولوية للماهية على الكينونة، فإن هايدغر يبين لنا في مقابل ذلك أن كينونة الدازين هي ماهيته، مع أن مسألة الأسبقية بين الكينونة والماهية هي بالنسبة إلى هايدغر مسألة ميتافيزيقية تجد حلها من خلال اللغة.

خامسًا: بين ماهية اللغة وأنطولوجيا اللغة

ألف الباحثون أنه لاستجلاء معالم الدرس اللغوي المعاصر، لا بد من التطرق إلى المنظور العلمي في دراسة اللغة الذي تمثله بالتحديد اللسانيات عند دو سويسير (1857-1913)، نظرًا إلى ما أحدثه مؤسس علم اللغة

Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 138.

(87)

Heidegger, *Questions III*, p. 109.

(88)

الحديث من تغيير في المفاهيم والتصورات السائدة، واستحداث لمنهج جديد في دراسة اللغة، ألا وهو المنهج الوصفي أو الآني. لكن المغيب إلى حد ما، أو على الأقل لم ينل حظه من الدراسة والاهتمام، هو المنظور الفينومولوجي للغة الذي سيكون موضوع دراسة تحليلية مقارنة في هذا العنصر، بين ماهية اللغة وأنطولوجيا اللغة، وذلك في إطار سعينا إلى توضيح معالم الطرحين الإبستمولوجي والأنطولوجي للفينومولوجيا.

ازداد الوعي بأهمية اللغة في الفلسفة المعاصرة، وأدرك الفيلسوف الفينومولوجي ما بإمكانه اكتشافه وهو يبحث في الكلمات بالكلمات، وتتبع أقوال الذات، وبالتالي فإن ما أضافته الفينومولوجيا مبدئيًا إلى الدراسات اللغوية المعاصرة، هو إمكانية اختبار اللغة فينا، ولذا فإذا أردنا دراسة اللغة من منظور فينومولوجي ما علينا إلا أن نتكلم.

احتلت إشكالية اللغة مكانة مهمة في الفينومولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل؛ وذلك لما ظهر لمؤسس الفينومولوجيا من أهمية هذا الميدان وخصوبته. ولا يخرج التصور الهوسرلي للغة عن الإطار العام لفلسفته. وبناء عليه، توجه إلى دراسة ماهية اللغة، ورأى أن اللغة تتكون من علامات لغوية، وأن التعبير يعمل على الربط بين هذه العلامات واستخدامها من الناحية الوظيفية انطلاقًا من خبرة الذات المتكلمة، وبالتالي إذا كان كل شعور هو شعور بشيء ما، فإن: «كل علامة هي علامة لشيء ما»⁽⁸⁹⁾. وكي نفسر هذا القول في ضوء التحليل الفينومولوجي، نقول إن العلامة تحمل ماهية الشيء، عندما يلتقي هذا الأخير مع خبرة الذات، حيث تصبح لهذه العلامة قدرة أكثر على أداء المعنى، وترتبط مباشرة بما تعبر عنه أو تشير إليه.

يتعلق الحديث عن «التعبير» و«الإشارة» بمظهري العلامة اللغوية عند هوسرل، حيث إن التعبير يرتبط بالذات المتكلمة وفهمها لموضوع ما، ولذا فهو ذو طبيعة تصورية. أما الإشارة، فتكون ذات طبيعة مادية صوتية. وهنا يبدو أن

موقف هوسرل لا يختلف كثيرًا عن موقف مؤسس اللسانيات من العلامة، فهو يؤكد أن اللغة نظام ثابت من العلامات يسمى اللسان⁽⁹⁰⁾، وأن هذا اللسان هو مجموعة من العلامات المرتبطة بعضها ببعض بحيث لا تعتبر العلامة اللغوية عن علاقة طبيعية بين الأسماء والمسميات، كما اعتقد علماء اللغة من قبل، وإنما هي علاقة «اعتباطية» فتكون العلامة اللغوية، وحدة بين تصور وصورة أكوستيكية⁽⁹¹⁾، ومثال ذلك أن تصوّر كلمة «كتاب» أو مفهومها هو الفكرة التي تحصل في الذهن عند سماع الكلمة، أما الصورة الأكوستيكية فهي الصورة السمعية، لا باعتبارها صوتًا، وإنما باعتبارها الحالة النفسية المصاحبة لسماع الصوت. ويقترح علينا دو سوسير كلمة «علامة» للتدليل على المجموع واستبدال «المدلول» و«الدال» بالتصور والصورة الأكوستيكية على التوالي [وضع المدلول والدال محل التصور والصورة].

لكن، على الرغم من هذا الاتفاق الظاهر على مفهوم العلامة بين هوسرل ودو سوسير، فإن اللسانيات عند دو سوسير تعطي الأولوية المطلقة للدراسة العلمية للسان الذي يمثل الجانب الاجتماعي والموضوعي من اللغة، وتبعد الكلام عن ميدان الدراسة، وهو ما يمثل الجانب الفردي والذاتي من اللغة، في حين نجد أن فينومنولوجيا اللغة عند هوسرل تؤكد ضرورة العودة إلى الذات المتكلمة، وما يصاحب هذه العودة من مفاهيم مثل الخبرة والحدس وحضور المعنى، وذلك كله في إطار ماهوي خالص. وإذا كان هوسرل ينظر إلى اللغة من زاوية ماهوية، فإن هايدغر يبحث في مقابل ذلك في لغة الماهية، لأن حديثه عن اللغة يرتبط دائمًا بحديثه عن الكينونة. وما دامت مسألة الكينونة تعالج من خلال الأنطولوجيا الأساسية التي هي الوجود الإنساني، لأن ما يميز هذا الوجود هو انجذابه نحو كينونته وسعيه الدائم وراء إظهاره، ووسيلته في ذلك هي اللغة، فكيف نظر هايدغر إلى اللغة؟ وما هي العلاقة التي تربطها بالكينونة؟

Ferdinand De Saussure [et al.], *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1972), p. 24. (90)

Ibid., p. 88.

(91)

أعلن هايدغر رفضه الكلي لفكرة إعطاء الأولوية للماهية على الكينونة، لأنها طرح ميتافيزيقي يجب علينا مجاوزته، وبالتالي التحول من «دراسة ماهية اللغة، والتوجه إلى معرفة كيف تكون اللغة مسكن حقيقة الكينونة»⁽⁹²⁾؛ لأن اللغة هي أهم ما يعبر عن علاقة الموجود بكينونته، ولذا فهي تطرح أمامنا إمكانية واسعة لكشف الكينونة وإظهارها، وهو ما جعل هايدغر يُبرز في أغلب مؤلفاته، خصوصًا المتأخرة منها، أهمية هذا الميدان لأنه يمثل البعد الحقيقي للمساءلة الأنطولوجية، لأن «اللغة تكون في كل الأحوال علاقة بالوجود»⁽⁹³⁾.

يتجاوز هايدغر مبدئيًا ذلك المنظور الهوسرلي للغة الذي يربطها بالجوانب الماهوية فحسب، والذي يبدو فيه هوسرل مرتبطًا بالموقف الأفلاطوني، لذا حدث تحول مع أنطولوجيا اللغة عند هايدغر من ماهية اللغة إلى تاريخانية اللغة وأنطولوجيتها، بـ «حيث يكون الأساس الأنطولوجي والوجودي للغة هو الكلام»⁽⁹⁴⁾. قد يبدو هذا بمنزلة قاسم مشترك بين هوسرل وهايدغر، أي تأكيد أهمية الكلام في دراسة اللغة، إلا أن الكلام بالنسبة إلى هايدغر حتى ولو كان مرتبطًا بالذات المتكلمة، لا يتمتع بتلك الأولوية المعرفية، كما كان مع هوسرل، وإنما يفهم الكلام على أنه «نمط من الكينونة-في-العالم»⁽⁹⁵⁾، ولذا نلاحظ أن هناك تحولًا من الذات التي تتكلم إلى اللغة التي تتكلم، وليس المهم أن توصلنا اللغة إلى أن نعرف، وإنما أن تعلمنا كيف نكون.

لم يكن اهتمام هايدغر بالجانب الأنطولوجي في اللغة على حساب دراسة اللغة في ذاتها، ولم يكن بالمفهوم السوسيري الذي يرى أن «الموضوع الحقيقي والوحيد لعلم اللغة، هو دراسة اللغة منظورًا إليها في ذاتها ولذاتها»⁽⁹⁶⁾، وذلك

Heidegger, *Questions III*, p. 82.

Dastur, *Heidegger*, p. 352.

Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. Vezin, p. 207.

Ibid.

De Saussure [et al.], *Cours de linguistique générale*, p. 317.

(92)

(93)

(94)

(95)

(96)

من خلال دراسة الجوانب الداخلية للغة على حساب جوانبها الخارجية. ولذا يؤكد هايدغر أن اللغة هي وحدة تتكون من ثلاثة عناصر: البنية الصوتية؛ النغم أو الإيقاع؛ الدلالة أو المعنى؛ حيث تمثل البنية الصوتية جسم الكلمة، ويمثل النغم أو الإيقاع النفس، أما القيمة الدلالية فهي روح اللغة⁽⁹⁷⁾. وبالتالي يشبه هايدغر اللغة بالإنسان، إذ لا يمكننا تصور جانب منه من دون آخر، أكان على مستوى الجسم أم على مستوى الروح.

أما هوسرل، فيرى أن اللغة تتكون من جانبين، وهو في هذا لا يخرج عن نظرتة الماهوية إلى اللغة، فإذا كان الجانب الأول فيزيائياً تشبه العلامة المحسوسة، التركيب الصوتي، النطق، العلامة المكتوبة على الورقة مثلاً...، فإن الجانب الثاني، وهو الأهم، يمثل المجموع الثابت للمعيش النفسي، حيث تعتبر العلامة بفضل هذا المعيش عن بعض الأشياء⁽⁹⁸⁾. وبالتالي يتجاوز هوسرل في أثناء حديثه عن اللغة وأساليب التعبير جميع التفسيرات التجريبية والسيكوفيزيائية للغة، ويعطي الأولوية المطلقة للمعيش النفسي للذات المتكلمة، أو تلك التجربة المعيشة التي يجب علينا التعبير عنها لأنها أساس التعبير.

يُعرب جاك دريدا في دراسته عن فينومولوجيا اللغة عند هوسرل التي حملت عنوان «الظاهرة والصوت» عن أن «هوسرل يريد أن ينهنا، من دون شك، إلى تلك التجربة الأصلية الصامتة (القبل - تعبيرية) للمعيش»⁽⁹⁹⁾، ذلك أنها تحمل الماهية الحقيقية للغة. وتزداد أهمية هذا المعيش النفسي باعتباره يؤكد حضور المعنى لأن الحضور الممتلئ بالوعي يبين أن الذات، في أثناء عملية استحضار المعاني، تحدد في الوقت نفسه العلاقة الكامنة بين التعبير الداخلي والإشارة الخارجية، وهو ما يسميه دريدا «الصوت الفينومولوجي» الذي هو «الصوت في طابعه المتعالي، والذي يتم من خلال الإحياء القصدي،

Heidegger, *Questions III*, p. 105.

(97)

Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, pp. 22-23.

(98)

Derrida, *La Voix et le phénomène*, p. 15.

(99)

إذ يكون هذا الصوت، حضوراً يعوض غياب العالم⁽¹⁰⁰⁾، ذلك أنه يحمل معنى مثالياً لا يوجد في العالم الخارجي.

هنا تجزم جوسلين بينوا بأنه لا توجد معانٍ خارج الأفعال اللغوية، لأن هذه المعاني كامنة في الأفعال القصدية، والأمر الذي يؤكد في الوقت نفسه الطابع الحدسي والأولي لهذه الأفعال⁽¹⁰¹⁾، وهذا ما يقر به هوسرل ذاته عندما يقول: «إن الإحالة بين التعبير والموضوع تكون من خلال الحدس الدلالي، لأن العلاقة بين الاسم والشيء هي علاقة واعية»⁽¹⁰²⁾؛ فعندما أقول هذا لون أحمر وذاك لون أزرق، فإنني في هذه الحالة أصدرت حكماً، وإن فعل الحكم الذي أصدرته هو دلالة القضية اللفظية، أي ما تحمله الألفاظ من معانٍ في أثناء التعبير⁽¹⁰³⁾. فالتعبير يرتبط ارتباطاً ضرورياً بالمعنى القائم على الحدس، لأن لحظة الدلالة تكون متضمنة في الحدس. وبناء على هذا، فإن اللغة بلا حدس هي بالنتيجة محرومة من المعنى، لأنه بفضل حدس الذات المتعالية، فإنها تحصل على ماهية اللغة لتقرر حدوث المعنى، وذلك من خلال الوعي الكلي به.

إن التجربة المحض التي تحدث عنها هوسرل تحتوي على ثراء دلالي تملكه الذات المتكلمة، في وقت يتم فيه استحضار العالم وتمثله في عبارات تكون تحقيقاً لمعنى باطني موجود بصورة أولية في الوعي الخالص، الأمر الذي يطرح أمام الذات إمكانية اختبار قدراتها من خلال الكلام. لكن إذا كان الكلام تعبيراً عن وعي الذات بذاتها، فكيف ينظر إليه هايدغر؟

لا يرتبط الكلام عند هايدغر بفكر سابق عن الكينونة ومتعالٍ عن العالم، وإنما «الفكر الذي يعبر عن الكينونة-في-العالم يتجسد في الكلام»⁽¹⁰⁴⁾.

Ibid.

(100)

Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, p. 25.

(101)

Husserl, *Recherches logiques*, p. 44, voir notamment, p. 120.

(102)

Ibid., p. 50.

(103)

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 207.

(104)

فالكلام ليس تعبيرًا عن خبرة الذات الواعية كما يعتقد هوسرل، وحتى لو كانت هناك تجربة يجب على الكلام التعبير عنها، فهي تجربة الكينونة في العالم؛ لأن الكلام هو تلبية لنداء الكينونة، وما كلام الذات إلا على مقياس اللغة التي تحمل معنى الكينونة، كما أن من أصالة الطرح الأنطولوجي للغة عند هايدغر، وفي الوقت نفسه من طرافته، أن معنى الكينونة لا يرتبط في أغلب الأحيان بالكلام، وإنما بالصمت، فكيف يكون ذلك؟

يجيبنا هايدغر بأن الصمت يؤدي معنى، مثل المعنى الذي يؤديه الكلام، بل إن الصمت هو ما يوصلنا إلى حقيقة الكينونة، لأن لهما الأساس الأنطولوجي⁽¹⁰⁵⁾ نفسه الذي هو إظهار معنى الكينونة والكشف عنها. ويبدو لنا هنا المنهج الهوسرلي واضحًا وجلي المعالم، خصوصًا ما يسميه هوسرل الإيوخية، أو التوقف عن الحكم؛ لأن لحظة وضع العالم بين الأقواس هي لحظة ترقب الذات لظهور المعنى الأصلي، حتى لو كانت هذه النتيجة لا تصل إليها الذات إلا بعد مراحل الرد الفينومولوجي كلها. ويبدو أن هايدغر استفاد من هذه الخطوة المنهجية ووظفها في طرحه الأنطولوجي للغة.

إذا كان هوسرل انطلق في دراسة ماهية اللغة من العودة إلى خبرة الذات المتكلمة، فإن هايدغر أدرك أيضًا أن أهم ما يميز الإنسان ككائن أنطولوجي هو الكلام، لكن وظيفة الكلام ليست تأكيدًا لأولوية الذات وأحقيتها في تأسيس المعنى، وبالتالي العالم، وإنما التعبير عن الكينونة، وليس بواسطة الكلام فحسب، وإنما بالصمت أيضًا، لأن معنى الصمت أصدق وأبلغ من معنى الكلمات. وبالتالي، نصل إلى هذه النتيجة التي مفادها أنه ليس الكلام ما يُظهر ماهية اللغة، بل إن الصمت هو ما يظهر لغة الماهية.

إن لغة الماهية هي ما نبحث عنه، وهذه الماهية هي الكينونة ذاتها، وليست سابقة عليها، كما أن اللغة التي تعبر عن هذه الماهية هي لغة الكلمات أحيانًا، ولغة الصمت أحيانًا أخرى. وبناء عليه، نلاحظ أن مفهوم اللغة عند هايدغر

يصبح أكثر اتساعًا وشمولًا، لكن هايدغر لاحظ أن اللغة في بعض الأحيان تكون قاصرة عن أداء مهمتها التي هي توضيح معنى الكينونة، فهي أحيانًا تكون نعمة، وأحيانًا أخرى تمثل أكبر خطر علينا، بل وعلى الكينونة، فكيف تكون اللغة نعمة وخطرًا في الوقت نفسه؟

قبل أن نجيب عن هذا السؤال، يجب أن نشير إلى أن هايدغر كان كثير الاهتمام بالشعر والشعراء، سواء من اليونان القدامى أم من المحدثين، وعلى وجه الخصوص هولدرلين (1770-1843). وإن سر اهتمام هايدغر بلغة الشعر يرجع إلى كون «الشعر طريق موثوق بها لتبيان الوجود، فإذا كان الفكر يستحضر الوجود، فإن لغة الشعر تحدثنا عنه وتواصل استحضاره»⁽¹⁰⁶⁾، لأن لها القدرة على رفع الحجب عن الكينونة، كما أن للشاعر القدرة التي تميزه من غيره في التعبير عن التجارب الوجودية، فيصبح الشعر حوار اللغة مع الكينونة. أما في ما يخص اهتمام هايدغر بهولدرلين بالتحديد، فإن ذلك راجع إلى أن هذا الشاعر كان رافضًا موقف النزعة الإنسانية التي تنظر إلى الموجود كوجود، من دون أن تدرك الفرق الأنطولوجي الموجود بينهما، وهذا ما وجد فيه هايدغر سندًا قويًا لتدعيم طرحه لمسألة الكينونة.

استوقفت هايدغر عبارة مهمة جدًا من رسالة بعث بها هولدرلين إلى أمه، في كانون الثاني/يناير 1799 يقول فيها: «إن اللغة هي أخطر النعم التي أعطيت للموجود الإنساني»⁽¹⁰⁷⁾، وبالتالي فهم هايدغر أن خطر اللغة يبدأ مع اللغة من ناحية التهديد الذي يحمله الموجود للكينونة، وهو ما يسميه هايدغر «المنكشف»، حيث يمتد هذا الخطر من الدازين إلى الكينونة. وبالتالي، بعد أن كانت «اللغة هي مسكن الكينونة»⁽¹⁰⁸⁾ تصبح «منشأ إمكانية خطر الكينونة»⁽¹⁰⁹⁾.

Maxence, *Introduction à Heidegger*, p. 37.

(106)

Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. Henry Corbin [et al.] (Paris: Gallimard, (1962), p. 45.

(107)

Heidegger, *Questions III*, p. 74.

(108)

Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 46.

(109)

هكذا يكون هايدغر نهبنا على مسألة غاية في الأهمية؛ ألا وهي تحول اللغة عن مهمتها الأصلية التي هي كشف الكينونة، إلى العجز عن أداء هذه المهمة، وبالتالي تتحول من مسكن يأويها إلى وسيلة تخفيها.

لكن السؤال الذي يُطرح في هذه الحالة هو: هل اعتبار اللغة خطراً، من خلال تحولها عن أداء مهمتها، يرجع إلى اللغة في حد ذاتها، أم يرجع إلى الدازين الذي يستخدم هذه اللغة؟ وهذا ما يحيلنا على طرح سؤال أخطر هو: هل أخطأ هايدغر منذ البداية عندما اعتبر أن اللغة هي مسكن الكينونة؟

يقدم إلينا هايدغر إجابة قد لا ترضينا، أو بالأحرى لا تقنعنا، لأنه يرى أن اللغة تقدم إلينا الكثير من الإمكانات كالتعبير والفهم وغيرهما، وهي بطبيعة الحال لا تستنفذ قدراتها كلها في إنجاز هذه المهمات لأنها بسيطة لا تُعتبر أداة مثل بقية الأدوات، فهي «بوجه عام، وقبل كل شيء إمكانية الكينونة مع الدازين، ينبغي أن يكون منكشفاً، بحيث توجد اللغة يوجد العالم»⁽¹¹⁰⁾. وبالتالي، إذا كان هوسرل يجعل من اللغة إمكانية واسعة لتأسيس العالم ماهوياً، فإن اللغة بالنسبة إلى هايدغر لا تخلق العالم، وإنما تضمن وجود الدازين مع الدازين في الكينونة.

لكن سارتر يختلف مع هايدغر في هذه الفكرة، بحيث لا تكون اللغة في نظره هي إمكانية الكينونة مع الموجود، وإنما على العكس من ذلك، أي إنها كينونة لأجل الموجود⁽¹¹¹⁾. لكن الفرق بين موقف هايدغر وموقف سارتر لا يكمن في نظرة كل واحد منهما إلى الموجود الإنساني، وإنما على العكس من ذلك، فاختلافهما في فهم الكينونة هو الذي أثر في فهمهما لوظيفة اللغة؛ فبينما ينظر هايدغر إلى الوجود في معناه الواسع أي الكينونة، ويجعل اللغة وسيلة لإظهارها، ينظر سارتر إلى الوجود، على أنه الوجود الإنساني الذي نعيشه وندركه في حياتنا اليومية.

Ibid., p. 48.

(110)

Sartre, *L'Être et le néant*, p. 292.

(111)

تأسيسًا على ما سبق، نصل إلى أن العودة إلى الأشياء ذاتها تكون في الفينومولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل عودة إلى ماهية اللغة الكامنة في خبرة الذات، أما في الطرح الأنطولوجي للغة عند هايدغر، فإن العودة إلى الأشياء ذاتها تكون هي العودة إلى الكينونة. ولو سلمنا بأن هايدغر استفاد من الفينومولوجيا في دراسة اللغة، فإن أن نظرتة إليها تختلف عن نظرة هوسرل التي تبقى مجرد نوع من رواسب الميتافيزيقا، لأنها تعطي الأولوية للماهية على الكينونة.

على العموم، يعبر المنظور الفينومولوجي في دراسة اللغة، أكان مع هوسرل أم مع هايدغر، عن وجهة نظر مختلفة تمامًا عما كان سائدًا بالنسبة إلى الدراسات العلمية للغة التي تمثلها لسانيات دو سوسير وأتباعه من بعض اللغويين المعاصرين، إذ كرس المنظور العلمي أحادية الموقف والنظرة إلى اللغة، ليعتبر المنظور الفينومولوجي للغة، أكان المنظور الذي يؤكد ماهية اللغة أم الذي يؤكد لغة الماهية، مساهمة كبيرة في ميدان الدراسات اللغوية المعاصرة.

سادسًا: بين فينومولوجيا المعنى وأنطولوجيا الفهم

تميز مشروع هوسرل بأنه معرفي إبستمولوجي في المقام الأول، لأنه عالج بطريقة نقدية مشكلة المنهج، وكذا المصدر الذي تتأسس عليه المعارف والعلوم كلها. أما مشروع هايدغر، فيوصف بأنه وجودي أنطولوجي، من خلال إعطائه الأولوية لطرح سؤال الوجود، حيث توظف الفينومولوجيا لأداء هذه المهمة، فكان القاسم المشترك بينهما هو العودة إلى الأشياء ذاتها.

إن العودة إلى الأشياء ذاتها، على الرغم مما تخفيه هذه الدعوة من اختلاف في كيفية العودة، بل أيضًا في طبيعة الأشياء التي تتم العودة إليها، يبقى هدفها واحدًا وهو بلوغ المعنى الصادر عن وعي الذات وحدها المباشر، أو الكامن في الكينونة من خلال الكينونة-في، وعليه نساءل عن كيفية ظهور المعنى من خلال العودة إلى الأشياء ذاتها؟ وكيف يمكن الحديث عن ظاهرة الفهم، وكيف يكون الفهم ظاهرة معرفية وظاهرة أنطولوجية؟

لا يمكننا ولوج هذا الموضوع من دون الانطلاق من دلتاي (1833-1911) الذي عمل على إعطاء علوم الروح صدقية مثل علوم الطبيعة، من خلال سعيه إلى إعادة توزيع مساحة الحقيقة بين العلوم، وكان الحل في ذلك هو التأويل كميدان من ميادين الفهم⁽¹¹²⁾. ولا نسعى هنا إلى الربط بين دلتاي وهوسرل، لأن هناك فرقاً بينهما، إذ ينظر دلتاي إلى الإنسان كموجود تاريخي، في حين يهتم هوسرل في مقابل ذلك بالذات العارفة، لكن ما يمكن اعتباره أفقاً مشتركاً بينهما هو البحث عن الأساس المطلق للمعرفة، وما يهمنا نحن هو ذلك الجهد الذي بذله هوسرل في نقد العلوم والمعارف السائدة، والعودة إلى ذلك المجال الحيوي الخالص، الكامن في خبرة الأنا المتعالي، فهل يعتبر هذا الجهد عن ظاهرة الفهم في فينومنولوجيا هوسرل؟

ما يُحسب للفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل لجوؤها إلى القصدية لتجاوز التعارض القائم بين الذات والموضوع، وبالتالي تأكيد انتماء كل منهما إلى الآخر. ويكون فهم الذات لموضوعها قائماً على الحدس المباشر، وإلى هنا قد يكون من المستبعد الحديث مباشرة عن فكرة التأويل عند هوسرل، وإنما علينا الاهتمام بالإيوخية، فهو سرل يؤكد أن «المعرفة الحقيقية والموضوعية، هي التي تحدث بفضل المنهج الواعي للإيوخية الشاملة»، والذي يكون من خلال تجاوز الأحكام المسبقة وحقائق العلوم الموضوعية التجريبية وجميع التفسيرات السيكلوجية والسيكوفيزيائية، والتوجه إلى الأشياء ذاتها للتعرف إلى المعنى الكامن فيها، كخبرة أولية تسبق أي علاقة أو حكم. وقد تفتن جان غراندان إلى أن مفهوم «الإحالة» هو هرمينوطيقي بطريقة سرية، وما نفهمه من كلمة سرية هو أن الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل تحمل ضمناً افتراضاً مسبقاً لظاهرة الفهم التي تؤدي هنا دوراً معرفياً.

(112) ريكور، صراع التأويلات: دراسات هرمينوطيقية، ترجمة عياشي، (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 1997)، ص 35.

إن هذا الدور سيتغير في أنطولوجيا هايدغر من المعرفة إلى الكينونة، وحتى لو كانت الهرمينوطيقا- وهذا ما أوضحناه من قبل - غير واضحة المعالم في مشروع هايدغر، فإنها تجمع بين الفينومولوجيا والأنطولوجيا، إذ يؤكد «أن فينومولوجيا الدازين هي هرمينوطيقا، لكونها تؤدي مهمة التفسير، وبالتالي فهي تعمل على توضيح معنى الكينونة، والبنى الأساسية للدازين»⁽¹¹³⁾. إنها تسمح للفلسفة بأن تكون فينومولوجية وأنطولوجية في الوقت نفسه، ويمكننا أن نشبّه العلاقة بين الفينومولوجيا والأنطولوجيا والهرمينوطيقا في مشروع هايدغر بأضلاع المثلث الثلاثة، حيث لا يكتمل شكله إلا بوجود الأضلاع كلها. وبالتالي يحلينا الفهم على الكينونة، لا على الذات العارفة. كما أن السؤال الذي يطرحه هايدغر ليس «كيف أفهم؟» وإنما «من يفهم؟». وبالتالي، يحقق الفهم في أنطولوجيا هايدغر عالمية الدازين، لأن العالم هو بُعد من أبعاد الدازين، لا من إبداع الذات.

لكن عندما نتجه إلى فلسفة هوسرل المتأخرة، وهو ما يمكننا من الإجابة عن السؤال الذي طرحناه من قبل، ونخص بالذكر كتاب أزمة العلوم، نجد أن هوسرل يعتبر عن مسعاه إلى إدخال تعديل على الفينومولوجيا بالتوجه إلى «عالم الحياة» الذي لا يخلو من معنى أنطولوجي، لأنه أرضية أولى تسبق علاقة الذات بالموضوع حيث اكتشف فيه هوسرل ما لم يكتشفه من قبل فيقول: «إنه العالم التي تجري فيه الحياة...». كما لو أن له أنطولوجيا يتعين استخلاصها في بداية محض⁽¹¹⁴⁾، لكنه ليس أنطولوجيا بالمعنى التقليدي، وهو ما يرفضه هوسرل، خصوصاً إذا أخذناها بالمعنى الكانطي، ولا هو أنطولوجيا بالمعنى الذي نجده عند هايدغر، ولكن المهم أنها أنطولوجيا تحمل معنى وتفترض فهمًا معينًا.

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 67.

(113)

Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 197.

(114)

قد يكون من نافلة القول التأكيد أن أنطولوجيا هايدغر تختلف عن الأنطولوجيا التقليدية من ناحية إعادة طرح سؤال الكينونة، وذلك مروراً بتحليل الدازين ومجاورة الميتافيزيقا، لكن الذي تتميز به بالتحديد هو فهم كينونة الكائن، في أفق الزمان، حيث «يكون المستقبل هو أهم بعد من أبعاد الزمان»⁽¹¹⁵⁾، لأنه يعبر عن انفتاح الدازين على إمكانيات كينونته، لكن الإمكانية القصوى هي إمكانية الموت التي تستحيل معها كل الإمكانيات، لأن «في الكينونة نحو الموت، يكون الدازين متجهًا إلى الإحاطة بكينونته»⁽¹¹⁶⁾. فالموت ليس خروجًا من العالم، وإنما هو شكل من أشكال الكينونة-في-العالم، وهذا ما يساهم في فهم الكينونة.

حدد هايدغر ثلاثة عناصر أساسية، تتركب منها هذه الكينونة، هي: الوجدانية والكلام والفهم، وأكد أن الفهم هو إمكان الكينونة، أو قدرة على الكينونة، لأن من خلال الفهم، يفتح الدازين نفسه مجال كينونته. ويكون الفهم نوعين: أصيل وغير أصيل، فهو أصيل إذا نبع من الدازين وتطابق معه، واستجاب له، وهو غير أصيل إذا أدرك الدازين من جهة العالم، أي أدركه، كما فعلت الأنطولوجيا التقليدية، على نموذج الموجودات⁽¹¹⁷⁾. وبالتالي، من خلال الفهم يفتح الدازين على بقية الموجودات وعلى إمكانياته، ومنه يفتح على كينونته.

إننا نصل إلى نتيجة مهمة هي أن تأكيد هايدغر الطابع الأنطولوجي للفهم هو، من جهة، بمنزلة تجاوز للذاتية عند هوسرل، ومن جهة أخرى تجاوز للطرح المنهجي للهرمينوطيقا عند شلاير ماخر ودلتاي. وكان لتجاوز هايدغر إشكالية الذات والموضوع والتوجه إلى الكينونة، وتأكيد الفرق الأنطولوجي بين الكينونة والموجود أثر كبير في الهرمينوطيقين المعاصرين، خصوصًا غادامير وبول ريكور.

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 427.

(115)

Ibid., p. 307.

(116)

(117) مارتين هيدجر، نداء الحقيقة، ص 75-76.

بهذا، نكون قد تعرفنا إلى أهم خصائص ومميزات كلٍّ من الطرح
الإبستمولوجي للفينومنولوجيا عند هوسرل، والطرح الأنطولوجي
للفينومنولوجيا عند هايدغر، لننتقل في الفصل الثاني إلى محاولة التعرف إلى
تحولات الفينومنولوجيا مع مورييس مرلو-بونتي، والمفهوم الجديد الذي أعطاه
للفينومنولوجيا، وكيف تجاوز مرلو-بونتي الطرح المعرفي، والطرح الوجودي
للفينومنولوجيا عند كلٍّ من هوسرل وهايدغر.

الفصل الثاني

الوعي المتجسد

من الذات العارفة إلى الجسد العارف

نريد في هذا الفصل الثاني أن نتعرف إلى تحولات الفينومولوجيا مع مرلو-بونتي، من خلال تعاملها مع الفينومولوجيا كمبحث في المعرفة عند هوسرل، والفينومولوجيا كمبحث في الكينونة عند هايدغر، وهذا بعدما تبين لنا في الفصل الأول أن للفينومولوجيا طرحين متساوقين، أو بالأحرى مختلفين، محاولين الإجابة عن سؤال مرلو-بونتي: «كيف نرفع هذا التعارض القائم بين الفينومولوجيا عند هوسرل وعند هايدغر؟»⁽¹⁾.

يقول مرلو-بونتي: «نريد أن نحدد ثانية المسار الذي وضعه هوسرل (الفلسفة كعلم صارم)، والفلسفة كسؤال محض عند هايدغر»⁽²⁾. لا يتنكر مرلو-بونتي لأنواع الفينومولوجيات السابقة، وإنما تبين له من جهة أن الفينومولوجيا ليست صوغاً جاهزاً، بل هي إمكانية مفتوحة، وتبين له من جهة أخرى أن «الفينومولوجيا لا يمكن بلوغها إلا بطريقة فينومولوجية»⁽³⁾. وهذه الطريقة هي مبرر قيام ما سميناه «الفينومولوجيا الجديدة» عند مرلو-بونتي. هذا، وإن مساهمة مرلو-بونتي في الفينومولوجيا لا تقل عن مساهمته في الوجودية، لكنها ليست وجودية الثنائيات، كـ «الوجود-لذاته» و«الوجود-في-ذاته» عند سارتر، وإنما هي وجودية الواقع المعيش التي لا تنفصل فيها الماهية عن الوجود.

أولاً: مفهوم الفينومولوجيا الجديدة

1 - تجاوز المفهوم التقليدي للوعي

سعت فينومولوجيا مرلو-بونتي إلى إيجاد حل لمسألة الوعي؛ لأن فلسفات الوعي التي ستتعرف إليها ترى أن الوعي يحمل موضوعات هي نتاجه،

Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), p. 1. (1)

Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours* (Paris: Gallimard, 1968), p. 148. (2)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 2. (3)

من دون أن تكون هناك أي حركة أو تغيير بين الوعي وهذه الموضوعات. ففي الوعي، لا يوجد إلا ما تسميه هذه الفلسفات بنوع من الغموض «الأنا» الذي تكون له الأولوية المطلقة، أي أولوية الوعي على العالم، أو الذات على الموضوع، وهذا ما نجده عند ديكارت بالتحديد؛ باعتباره مؤسس العقلانية الحديثة، وتبعه في ذلك أغلب الفلاسفة، خصوصًا مؤسس الفينومولوجيا إدموند هوسرل الذي جعل من الوعي نقطة الانطلاق في توضيح معالم الفينومولوجيا. لكن الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي لها مفهوم جديد للوعي، فكيف تعاملت مع الفلسفات السابقة؟ وكيف نظرت إلى علاقة الوعي بالموضوعات؟ وما هي الوظيفة الجديدة التي حددتها للوعي؟

لا يختلف اثنان في قيمة اللحظة الديكارتية وأهميتها، من ناحية تأثيرها في الفلسفة الحديثة، بل المعاصرة أيضًا، من ناحية إرجاعها الوجود إلى الفكر أو الوعي، لأن جميع أفكارنا عن العالم كامنة فيه، وهذا ما يدل عليه قول ديكارت بأننا «نفهم من كلمة وعي، أن كل ما نقوم به يكون لدينا معرفة مباشرة به، فهو لا يرتبط فقط بقدرتنا على أن نسمع ونريد ونتخيل، بل وحتى أن نحس، لأنني عندما أقول إنني أرى وأمشي أو أستدل على أنني موجود، أو أتحدث عن حركة عيني أو رجلي، فهذه النتيجة ليست معصومة لو أنني لست ذاتًا تشك»⁽⁴⁾. سيكون لدي يقينٌ مطلقٌ في صحة ما لدي من أفكار، لأن معيار صحتها هو وضوحها ويداها، وما دامت الذات تشك، فهذا يعني أن فعل التفكير هو مصدر المعرفة وأساس الوجود.

كذلك لو عدنا إلى التأملات الميتافيزيقية نجد أن ديكارت يعطي الأولوية المطلقة للوعي، حيث يقول: «توجد في ذاتي لانهاية من الأفكار، حول مختلف الأشياء... مع أن هذه الأشياء ليس لها أي وجود خارج أفكاري»⁽⁵⁾. وبناء عليه، فإن خبرتنا بالعالم توجد داخل الوعي، بل إن العالم الحقيقي هو

René Descartes, *Les Principes de la philosophie: Livre premier* (Paris: Librairie A. Hatier, (4) 1948), p. 35.

René Descartes, *Méditations métaphysique*, trad. Florence Khodoss (Paris: Presses universitaires (5) de France, 1968), p. 97.

ما يوجد داخل هذا الوعي، من دون أن يعطي ديكارت أي قيمة لوجود العالم الخارجي، وهذه الفكرة ترتب عنها كثير من النتائج التي أثرت في الفلسفات اللاحقة.

تبين لمرلو-بونتي أنه من الخطأ إعطاء الأولوية للوعي على حساب الوجود الواقعي للأشياء، وهنا يحمل مرلو-بونتي المسؤولية لديكارت في ارتكاب هذا الخطأ، حين يقول «إن ديكارت هو المسؤول عن مقولة الحداثة التي تُرجع الموضوعات كلها إلى أفكار العقل»⁽⁶⁾. فمن أكثر النتائج سلبية لفلسفة الوعي الديكارتية أننا فقدنا اتصالنا المعرفي، خصوصاً الأنطولوجي بالعالم الحقيقي. وهذا ما تحاول الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تجاوزه وتجاوز آثاره في الفلسفة الحديثة كلها، فيؤكد في فينومولوجيا الإدراك أنه «مع ديكارت يكون العالم داخل خبرتنا، أمّا مع كانط، فإن وحدة الوعي معاصرة لوحدة العالم، على أن العلاقة بين الوعي والعالم ليست مترابطة، أو بالأحرى هناك أولوية للثاني على الأول»⁽⁷⁾، لأنه بالنسبة إلى كانط، حتى ولو كانت الظواهر الواقعية الموجودة في العالم الخارجي هي نقطة انطلاقنا في تكوين معرفتنا عن العالم، فإنها في النهاية تأخذ طابعاً مثالياً، بعد تدخل مقولات العقل. وبالتالي، فإن ما يقال عن ديكارت يقال عن كانط، بل حتى عن مفهوم الوعي عند هيغل.

تبين لنا مثالية هيغل أن هدف الروح هو بلوغ المطلق، وفق حركة جدلية تُظهر أنواعاً أو مراحل من الوعي، وهذا ما يعبر عنه هيغل في فينومولوجيا الروح بقوله: «الوعي من جهة، هو وعي خالص لذاته، ومن جهة أخرى، هو ليس مجرد وعي لذاته، بل هو وعي لوعي آخر، حيث يكون وعياً في عنصر الوجود، أو صورة الشئ، وهاتان اللحظتان أساسيتان، لكنهما قبل ذلك متفاوتتان ومتعارضتان؛ لأن تفكيرهما في الوحدة لم يحدث بعد كنتيجة.

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. IV.

(6)

Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, 6^{ème} éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 211.

(7)

وبالتالي، فهاتان اللحظتان هما مثل وجهين متعارضين للوعي، أحدهما مستقل بما أن الوجود لذاته هو ماهيته، والآخر غير مستقل، لأن ماهيته هي الوجود لأجل الآخر، فالأول هو السيد والثاني هو العبد⁽⁸⁾. وبالتالي، يميز هيغل بين نوعين أو حالتين من الوعي: الأول لذاته، والثاني في ذاته، وحتى لو كان كل منهما ضروريًا لبلوغ الوحدة أو المطلق، فإن بينهما تعارضًا لا يمكن إنكاره، وهذا ما يحقق مفهوم المنهج الجدلي الهيجلي، لكن هذا المفهوم المزدوج للوعي أو التفكير على طريقة الثنائيات هو ما يرفضه مرلو-بونتي.

إن الخطأ الذي وقع فيه هيغل، في نظر مرلو-بونتي، هو اعتباره أن كل حالة من حالات الوعي هي نفي للحالة الأخرى، في حين أن وجود كل حالة يتوقف على وجود الحالة الأخرى، إذ لا يمكن الحديث عن تعارض حقيقي بينهما، ذلك أن العلاقة بين الإثبات والنفي ليست علاقة تعارض وتعاقب، وإنما يكون النفي جديرًا باختبار وظيفته ضد نفسه، والأمر نفسه بالنسبة إلى الإثبات. هكذا يتأسس التعارض من دون تجاوز، وفي هذا يقول مرلو-بونتي: «إن المقولة الهيجلية، نفي النفي... هي مجرد حيلة لغوية، من أجل الخروج من عائق⁽⁹⁾»، وهذا العائق هو الذي أدى بهيغل إلى أن يجعل الوعي يرتد إلى ذاته، في حركة جدلية عكسية، لكن مرلو-بونتي حاول تجاوز هذا التصور/ من خلال إحداث تغيير في مفهوم الجدل، أو بالتحديد تغيير مساره.

لا يعتبر الجدل معرفة، وإنما وسيلة كي نعرف، لذا أعطاه مرلو-بونتي طابعًا مفتوحًا على العالم، كي لا يبقى منغلّقًا على ذاته، أو مجرد نفي للآخر؛ «فالجدل ليس علاقة بين أفكار متناقضة ومتعارضة: إنه توتر وجود نحو وجود آخر هو جوهره، ولا يمكنه أن يوجد من دون⁽¹⁰⁾». ومن هنا، ما عاد الحديث قائمًا عن وعي متعارض ومتناقض المراحل، وإنما وعي يكون معرفة عن الآخر

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite (Paris: (8) Montaigne, 1987), pp. 160-161.

Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, pp. 164-165.

(9)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 195.

(10)

والعالم، وتتأسس بنيته الوجودية بالتوازن مع هذه المعرفة. وبعد أن كان الجدل عودة إلى الوعي بعد انطلاقه منه، أصبح إمكانية واسعة لاندماج الوعي لذاته مع الوعي في ذاته، من دون إقصاء أحدهما للآخر.. إنها الجدلية المفتوحة.

أما بالنسبة إلى برغسون، فقد اهتم في كتابه بحث في المعطيات المباشرة للوعي بدراسة علاقة الوعي بالأشياء من جهة، وعلاقة الوعي بالزمن من جهة أخرى، إذ يبين كيفية عدم قدرتنا على النظر إلى الوعي في حالات جزئية متقطعة، وإنما كديمومة. وميز بين وجود الأشياء المادية ومحتوى الوعي قائلاً: «إن التخارج هو صفة أساسية للأشياء التي تحتل المكان، بينما حوادث الوعي لا يوجد بعضها بالأساس خارج بعضها الآخر، وإنما تنتشر في الزمن فحسب، بحيث يُنظر إليها كميدان متجانس»⁽¹¹⁾، وهذا الميدان المتجانس هو ما يسميه برغسون الديمومة. وقد أثرت هذه المقولة في فلسفة مرلو-بونتي، بل وفي الفلسفة المعاصرة ككل، فكثيراً ما يتحدث مرلو-بونتي عن برغسون، خصوصاً في تقريب الفلسفة والمعنى واللامعنى وعلامات، حيث يقول: «وجدت نظريته كفيلسوف في ذلك شيئاً آخر، فإذا كان الزمان هو هذا، فهو ليس شيئاً آخر أراه من الخارج لن أحصل عليه من الخارج... الزمن هو إذاً أنا، الديمومة التي أدرك»⁽¹²⁾.

هذا ما يبين تأثر مرلو-بونتي بمفهوم الديمومة عند برغسون: أولاً، لأنها تحمل مفهوماً مغايراً للزمان وثانياً، لأنها تحوي أبعاداً أنطولوجية، بل حتى أبعاداً إبستمولوجية، ذلك أن الطابع الخلاق للديمومة القائم على لحظات الزمن المتواصلة، يجعل من الوعي معرفة، وأكثر من ذلك معاشة الواقع. ولكن عندما نتعمق في مفهوم الوعي عند برغسون، نجد أن ما يُعاب على هذا المفهوم هو أنه لا يختلف كثيراً عن المفهوم التقليدي، خصوصاً أنه لا يمتلك خاصية التخارج إلا أحياناً، أي إنه يفقد التواصل مع العالم، بل يقتصر على التواصل الداخلي، وهذا ما يجعله حبيس أفكاره.

Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, quadrigé; grands (11) textes, 9^{ème} éd. (Paris: Presses universitaires de France, 2007), pp. 73-74.

Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), p. 232.

(12)

يتبين لنا مما سبق أن فلسفات الوعي السابقة كلها تنظر إلى الوعي على أنه مبدع لموضوعاته التي تكون ذات طبيعة مثالية تصورية بعيدة عن الواقع، وبالتالي فإن هذه الفلسفات، على اختلاف أنواعها، تشترك في مقولة الذات المفكرة الديكارتية التي ظهرت في الفلسفات المعاصرة. لا نقول بمفاهيم جديدة، لكن بأشكال جديدة متنوعة، خصوصًا مع الفينومولوجيا الترנסدنتالية عند هوسرل، فكيف تعاملت الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي، مع مفهوم الوعي في فينومولوجيا هوسرل؟

ما هو معروف عن الفينومولوجيا الهوسرلية هو أنها تتخذ من الأنا المتعالي مقولة أساسية، فهو الحقيقة النهائية التي نصل إليها بعد عمليات الرد الفينومولوجي كلها، بدءًا بوضع العالم بين قوسين، مرورًا بالرد الماهوي وصولًا إلى الرد المتعالي. وكما رفض ديكارت المعرفة التي تأتي من طريق الجسد أو الحواس، فإننا نجد الأمر نفسه عند هوسرل، إذ يقول: «هناك الأنا الجسماني الذي يرتبط بالجسد، ومن ناحية أخرى هناك معنى مختلف تمامًا للأنا، ألا وهو الوعي، حيث إنه بواسطة هذا الوعي، يرتبط كل وعي فردي بمعنى التفكير»⁽¹³⁾. ويقول أيضًا: «إن الأنا الواعي يستطيع في كل لحظة أن يرسل نظره التأملي على هذه الحياة، سواء كانت إدراكًا أو تصورًا، أو حكم وجود، أو حكم قيمة، أو تقريرًا إراديًا»⁽¹⁴⁾. إن هوسرل يفصل بين الأنا الواعي والأنا الجسماني، وبينما يخرج الأنا الجسماني من ميدان اهتماماته لأنه ليس له أي دور معرفي، يعطي الأولوية للأنا الواعي، وهذا ما يدل على أن الوعي، خصوصًا في ارتباطه بالجوانب التصويرية، لا يزال يحافظ على مكانته التي كان يتمتع بها في الفلسفات السابقة، وما يدعم هذه المكانة هو قدرته على تأسيس الموضوعات، أي موضوعات المعرفة، وهكذا تكون هذه الموضوعات محتواة في الوعي.

Edmund Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. Jacques English, (13) Epiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 1991), p. 198.

Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, trad. (14) Emmanuel Lévinas et Gabrielle Pfeiffer (Paris: Vrin, 1953), p. 27.

بناء عليه، فإن فينومولوجيا هوسرل تهتم بدراسة الوعي والخبرة الكامنة فيه، من دون الاهتمام بعلاقة الوعي بالأشياء، وبالتالي فإن ما يعاب على فينومولوجيا هوسرل هو ما يعاب على الفلسفات الأخرى، وربما أكثر، ذلك أن هوسرل لم يستفد من الخطأ الذي وقعت فيه هذه الفلسفات، خصوصاً فلسفة ديكرت، أي عدم وجود علاقة بين الذات والموضوع، أو الوعي والعالم، وهذا هو النقص الذي حاولت الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تجاوزه. إن ما يرفضه مرلو-بونتي إذاً، هو أولاً التمييز الهوسرلي، بين أفعال التفكير وموضوعات التفكير؛ لأن هذا التمييز يشوه مفهوم العالم، ويحولله من وقائعيته إلى موضوعات تصورية مفكر فيها، وثانياً يرفض مرلو-بونتي التشويه الذي لحق بمفهوم الذاتية، نتيجة ربطها بالوعي وعزلها عن وجودها الحقيقي الكامن في العالم مع ذوات أخرى. هكذا، لا يمكننا إرجاع العالم والآخرين إلى الوعي الذي توجهه الذات المفكرة حيث تكون الفينومولوجيا هي دراسة ظواهر الماهيات في الوعي، وإنما تكون التجربة الواقعية المعيشة بالعالم والآخرين هي أساس تفكيرنا، وهذا ما لم ينتبه إليه هوسرل، وكل فلسفات الوعي السابقة.

إن الدعوة إلى انفتاح الذات على العالم هو شعار الفينومولوجيا عند مرلو-بونتي، أي أن تكون الذات العارفة أكثر ارتباطاً بوجودها، حيث تتوقف الفينومولوجيا عن وصف الموضوعات المثالية التصورية، وتتجه إلى وصف: «الوجود الذي نهتدي إليه في تلك المنطقة القبل تفكرية، وذلك للانفتاح على الوجود، ونخرج من أفكارنا ولا يعوقنا في ذلك أي عائق، حيث يجب أن نفرغ كينونة الذات التي أرهقتها بها الفلسفة»⁽¹⁵⁾، ولا تنفي دعوة مرلو-بونتي إلى الاتصال بالوجود دور الوعي أو التفكير، بل هذا ما يجعل فعل التفكير ممكناً، وهذا ما يجعل الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي مبحثاً في المعرفة، ومبحثاً في الوجود في الوقت نفسه.

قام مرلو-بونتي بنقد التفكير الفينومولوجي المتعالي، لكنه أبقى في الوقت نفسه على الدلالة الأنطولوجية للتفكير، ولهذا يصفه باسكال دوبو بأنه يفكر تفكيراً جسدياً باليد اللامسة واليد الملموسة، كما أنه يفكر بذاته في الآخرين وبالأخرين في ذاته، بإدراك الحركات وفهم الكلمات⁽¹⁶⁾. وبالتالي، يكون مرلو-بونتي قدّم حلاً لمشكلة علاقة الذات بالموضوع التي تعتبر من رواسب التفكير الفلسفي الحديث، إذ إن «علاقة الذات والموضوع هي أكثر من كونها علاقة معرفية، كما تعتقد المثالية الكلاسيكية، والتي تنظر إلى الموضوع دائماً على أنه من صنع الذات، بل إن العلاقة بينهما هي كذلك علاقة وجودية؛ حيث يكون للذات جسد ووضع وعالم ولها علاقات متبادلة مع كل شيء»⁽¹⁷⁾، من دون أن تكون هناك أولوية لأحد الطرفين على الآخر، لا للذات ولا للموضوع، وإنما ضرورة العودة إلى الأرضية، أو التجربة الأصلية التي تسبق هذه العلاقة.

أما بالنسبة إلى سارتر، فإنه يناقش في أولى صفحات كتابه الرئيس الوجود والعدم مفهوم العدم، انطلاقاً من مقولة هوسرل «كل وعي هو وعي بشيء ما»، ويبيّن أن ما يمكن أن نفهمه من هذه العبارة هو إما أن الوعي يرتبط بالوجود وموضوعاته، وإما أن الوعي في معناه العميق هو وجود متعال. فأما المعنى الأول، بحسب سارتر، فهو يقوض نفسه بنفسه، لأن الوجود في هذه الحالة هو الوجود العيني المختلف عن الوعي. أما بالنسبة إلى المعنى الثاني، فإن سارتر يُجري بعض التعديل في علاقة الوعي بالموضوع، حيث إنه يجب أن يكون الموضوع متميّزاً من الوعي، لا من خلال حضوره، وإنما من خلال غيابه؛ أي ليس من خلال امتداده، وإنما من خلال عدمه⁽¹⁸⁾، أي إن سارتر يحاول أن يجعل الوعي متحرراً من تحديد الخبرة بصورة مسبقة، فكيف ذلك؟

Pascal Dupond, *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 1997), p. 53. (16)

Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Paris: Gallimard, 1966), p. 89. (17)

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant* (Paris: Gallimard, 1970), p. 27. (18)

لا يمكن أن ننكر تأثير سارتر بفينومولوجيا هوسرل، لكنه رفض فكرة الأنا المتعالي، أي أن يكون الوعي الذاتي وحده هو المسؤول عن تنظيم نشاط الوعي ككل، ولذلك أدخل سارتر مسافة نفسية بين الوعي والموضوعات من خلال فكرة العدم، فميز بالتالي بين «الوجود-لذاته» و«الوجود-في-ذاته»، ووجد سندًا قويًا في مفهوم الخيال، من أجل تدعيم هذا التصور. يقول سارتر: «من دون شك هناك محتويات في الوعي، لكن هذه المحتويات ليست موضوعات للوعي، أي إنه يتجه إليها لكنها ليست من صنع»⁽¹⁹⁾، أي إن سارتر يحتفظ بفكرة القصدية عند هوسرل، لكنه يرفض فكرة المحايثة، ويوضح لنا دور الخيال في تحديد علاقة الوعي بموضوعاته بإعطائنا مثالاً عن صورة صديقه «بيار»؛ حيث هناك بنية قصدية بين الوعي والصورة، تعتبر عن طريقة ممكنة للتعرف إلى الوجود الفعلي لبيار، بأن أتخيل صورته، وهنا يرتبط الوعي بصورة بيار، من دون أن يكون هو مبدعها⁽²⁰⁾.

بناء عليه، يقدم سارتر من خلال فكرة الخيال حلًا لمشكلة الوعي الذي يخلق موضوعاته، أو الوجود المتخيل، وهو وجود وصفه سارتر من قبل بأنه لا يقبله العقل، ولا يمكن التحقق منه واقعياً لأنه وجود هجين. والسؤال الذي يُطرح هنا: هل الوجود المتخيل الذي تحدث عنه سارتر يمكن التحقق منه بإخضاعه للمعيارين اللذين تحدث عنهما، وهما العقل والواقع، وكيف يرد مرلو-بونتي على هذا المفهوم الجديد للوعي؟

لقد قام سارتر، وهو أحد الفينومولوجيين الذين اهتموا بدراسة فكرة الجسد، في كتابه الوجود والعدم، بربط موقفه بتقسيم الوجود إلى «الوجود لذاته» (l'être-pour-soi) و«الوجود في ذاته» (l'être-en-soi)، واعتبر أن الجسد يمثل من جهة الوعي لذاته، ومن جهة أخرى هو وجود للآخر، حيث يقول: «إذا كان الجسد هو إحدى تركيبات الوعي من حيث هو وعي

Jean-Paul Sartre, *L'Imagination* (Paris: Presses universitaires de France, 1983), p. 145. (19)

Ibid., p. 148. (20)

بالعالم، وإذا كان الحضور هو حضور جسماني، فإنه في انفصال الوعي يكون الجسد هو المتجاوز». وبالتالي، على الرغم من أن سارتر سعى إلى تقريب الوعي من الأشياء لكنه في الأخير لم يتمكن من تحقيق هذا الهدف؛ لأن الوعي بقي بعيداً عن معرفة حقيقة الأشياء، وعن وجودها الفعلي. وإذا كان الوجود الذي يتخيله الوعي عند سارتر، ميزته الفراغ لا الامتلاء، فإن الوعي الذي يتحدث عنه مرلو-بونتي «ينطلق من تلك الدوامة التي يرسمها ذلك المجرى الفينومولوجي، إنها الدوامة الممكنة التي يمكن تسميتها بالجسد الذي ليس وعياً مقابل موضوع»⁽²¹⁾. والجسد هو الوجود أو الكينونة الفعلية التي يلتحم فيها الوعي والموضوع، والوجود الحقيقي الذي يرتبط به الوعي عند مرلو-بونتي يختلف عن ثنائية «الوجود-لذاته» و«الوجود-في-ذاته»، حيث يزول الخط الفاصل بينهما، وهذا ما يعبر عنه مرلو-بونتي بقوله: «لقد عبر سارتر عن الانخراط في الوجود بقوله، أن الـ(لذاته) يرتبط بالـ(في ذاته) الخيالي، ونحن نقول إن الـ(في ذاته) أكثر من خيالي، لأن الخيالي لا قوام له»⁽²²⁾.

يتبين لنا أن النتائج التي توصلت إليها الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تختلف عن تلك التي كانت موجودة في فلسفات الوعي السابقة، وخصوصاً لدى ديكرت وهوسرل، فقد أعطى مرلو-بونتي مفهوماً جديداً للذاتية، مفاده أن «الذاتية هي حضور مباشر في الوجود، وهي كذلك في اتصال بالعالم، بل هي أقرب ما تكون إلى ذاتها، لأن لا شيء يقدر على فصلها عن ذاتها»⁽²³⁾، فهي ذات عارفة وموجودة في الوقت نفسه وتؤدي وظيفتها المعرفية من دون أن تنسى وجودها. هذه الفكرة سبق لهايدغر أن تحدث عنها.

تختلف فينومولوجيا هايدغر عن فينومولوجيا هوسرل من ناحية المنطلقات والغايات، حيث يؤكد هايدغر أن المقولة الأساسية في

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 298.

(21)

Ibid., p. 117.

(22)

Ibid., p. 104, voir notamment, p. 253.

(23)

الفينومولوجيا ليست هي «مبدأ المبادئ» - أي الأنا الترنسندنتالي - وإنما مقولة «الحق في السؤال»، وإذا نحن فكرنا فينومولوجيًا في هذه المقولة، فإن السؤال الذي ينبغي أن يطرح هو: ما هو سؤال الفلسفة؟ هل هو الوعي؟ وعلى أي درب نسير كي نصل إلى الإجابة عن هذا السؤال؟⁽²⁴⁾.

من الخطأ الانطلاق من دراسة الوعي، والصحيح هو اللجوء إلى طرح سؤال الكينونة في بعده التاريخي، وفي أفق الزمان، وهذا هو البعد المغيّب في فينومولوجيا هوسرل، وحتى لو أن هوسرل بحث في مسألة الزمن، فإنه بقي مرتبطًا في تحليلاته بالوعي المتعالي، من دون أن يتحدث عن الأبعاد الأنطولوجية لهذه المسألة، على خلاف هايدغر الذي لم يستخدم في مؤلفاته كلمة وعي أو ذات، وإنما استخدم كلمة «الذاين».

إن موقف هايدغر من مسألة الوعي يدخل في إطار موقفه من الميتافيزيقا؛ حيث يعتبر أن مسألة الذات والموضوع، أو الماهية والكينونة، هي مسألة ميتافيزيقية ينبغي لنا ألا نخوض فيها أبدًا، وإنما علينا أن نفكر في الكينونة. وما يمكن أن نعتبره مبدئيًا قاسمًا مشتركًا بين مرلو-بونتي وهايدغر هو العودة إلى الكينونة أو الأرضية التي تسبق علاقة الذات بالموضوع، إلا أن هناك فرقًا بينهما يكمن في مفهوم هذه الأرضية، بل وحتى في كيفية العودة إليها، فهي بالنسبة إلى هايدغر عودة إلى الكينونة المنسية، أما بالنسبة إلى مرلو-بونتي، فهي عودة إلى الوعي الإدراكي الذي يحمل خبراتنا الأصلية بالعالم، إنها الوجود الحقيقي.

أدى دخول فينومولوجيا مرلو-بونتي في حوار مع فلسفات الوعي السابقة إلى ظهور مفهوم جديد للوعي، وأصبحت له مهمات ووظائف جديدة وعلاقات متنوعة، لأن «كل وعي يولد في العالم وكل إدراك هو ميلاد جديد للوعي»⁽²⁵⁾.

Martin Heidegger, *Questions III et IV*, trad. Jean Beaufret [et al.], tel; 172 (Paris: (24) Gallimard, 1976), p. 352.

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 13.

(25)

وفي هذا الصدد يقول مرلو-بونتي: «في صمت الوعي الأصلي يمكن أن يظهر لنا ليس فقط ما تقوله الكلمات، وإنما أيضًا ما تقوله الأشياء»⁽²⁶⁾. إن الصمت في فينومولوجيا مرلو-بونتي لا يعني غياب الكلمات وإنما حضور الأشياء. فالمعرفة الحقيقية ليست المعرفة الخالصة التي تتحدث عنها فينومولوجيا هوسرل، بل هي المعرفة التي تطلعنا على الأشياء، والوجود الحقيقي ليس هو الكينونة المنسية المنفصلة عن الدازين كما يرى هايدغر، وإنما هو الوجود الذي يكون في اتصال بالموجود، كما أن الخبرة الحقيقية ليست الخبرة الموجودة الكامنة في الوعي، وإنما خبرة الإدراك الحسي الذي يحمل معه ظواهر الأشياء كما توجد في العالم وليس ماهيتها الخالصة.

هكذا، فإن الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تعيد موضوعة الذات في العالم، بالنسبة إلى ذاتها وبالنسبة إلى الذوات والموجودات الأخرى، وتعيد تأسيس علاقاتها المعرفية والوجودية، لترتبط بما هو ماهوي وما هو واقعي، بما هو عقلي وبما هو حسي، وهذا ما عبّر عنه رينو باربرا بقوله عن فلسفة مرلو-بونتي: «إنها فلسفة تعبر عن العالم كوعاء للمثالية، حيث هي مثالية لا تحقق وجودها إلا من خلال ارتباطها بما هو محسوس، كما أنها تدرك المعنى في تجذرها الحي بما لها من إمكانيات عقلية»⁽²⁷⁾. بهذا، تقدم إلينا فينومولوجيا مرلو-بونتي من خلال تصورها الجديد للوعي حلولاً للكثير من المشكلات الفلسفية المطروحة، خصوصًا منها ذات الطابع المعرفي والوجودي.

2 - القصديّة كظاهرة معرفية وجودية

تعتبر القصديّة فكرة مهمة في الفينومولوجيا، حيث وجد فيها مؤسس الفينومولوجيا سندا في تقديم الفينومولوجيا الترنسندنتالية كإكتشاف لأزمة العلوم وحل لها، وبالتالي جعل الفلسفة علما صارما. من ناحية أخرى، حققت القصديّة الوحدة المعرفية المطلوبة بين الوعي وموضوعاته، حيث تتميز كل

Ibid., p. X.

(26)

Renauld Barbaras, *Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 1997), p. 11.

(27)

حالة شعورية، كما يقول هوسرل، بأنها «شعور بشيء ما من الأشياء، مهما يكن أمر الوجود الواقعي لهذا الشيء، ونتيجة لذلك يجب أن نوسع مفهوم «الأنا المفكر» المتعالي، بحيث نضيف إليه عنصرًا جديدًا فنقول، إن كل أنا مفكر أو كل حالة من حالات الشعور، تقصد إلى شيء من الأشياء»⁽²⁸⁾.

إن ما يفهم من هذا القول هو أن هوسرل يريد أن يتجاوز المفهوم التقليدي للذات المفكرة عند ديكارت، خصوصًا علاقة التفكير بموضوع التفكير. وبالتالي يسعى هوسرل إلى إعادة إدماج الأنا المفكر في العالم، ولكن أي عالم؟ إنه عالم التصورات وتمثيلات الوعي، حيث يكون وعي شيء ما هو ذلك الشيء في حد ذاته. وهنا يبين هوسرل أن «كلمة القصيدة لا تعني غير هذه الخاصية العميقة والعامة التي تجعل الشعور بما هو أنا أفكر يحمل في ذاته موضوعه المفكر فيه»⁽²⁹⁾، أي إن القصيدة هي ما يضمن توجه الوعي إلى موضوعه، حيث يكون الوعي والموضوع شيئًا واحدًا، وهو ما يسميه هوسرل المحتوى القصدي، فما المقصود بذلك؟

إن الوعي يتمثل موضوعه أو يستحضره من خلال القصيدة، وهي لحظة ظهور المعنى فتتدرج هذه الموضوعات المقصودة ضمن خبر الأنا المتعالي، وهذا ما يجعلنا نصف تجارب الأنا المفكر وخبراته كلها بأنها «معيش قصدي»، بحيث يحمل الأنا حكمًا معرفيًا عن الموضوع المقصود⁽³⁰⁾. وبالتالي، سعت القصيدة الهوسرلية إلى تكريس وحدة الوعي، وهذا ما يعتبر نموذجًا مكررًا من الكوجيتو الديكارتية، حتى لو اعترض هوسرل بأنه يسعى إلى تجاوز يقين الذات المطلق من خلال فكرة القصيدة، وهذا ما نجده كذلك عند سارتر عندما يقول: «كل وعي يعرف، ولا يمكن أن يعرف إلا من

Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 41.

(28)

Ibid.

(29)

Edmund Husserl, *Recherches Logiques: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, epiméthée; essais philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 1961), p. 179.

(30)

خلال موضوعه»⁽³¹⁾، إلا أن المفهوم الجديد للقصدية عند مرلو-بونتني، أو بالأحرى وظيفتها الجديدة، تبين لنا أن الجانب المعرفي للقصدية لا يمكن أن يكتمل إلا إذا ارتبط بالجوانب الأنطولوجية والكيونية الحقيقية للذات المفكرة، فكيف يكون ذلك؟

يعتبر مرلو-بونتني القصدية أهم اكتشاف قدمته الفينومولوجيا، لكنه يعترض على مفهوم القصدية وكيفية توظيفها في الفينومولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل، ولأجل ذلك يعود إلى فلسفة كانط، ويؤكد أنه في نقده الفلسفات المثالية يبين أن كل إدراك داخلي لا يمكن أن يتم من دون إدراك خارجي، حيث يكون العالم هو ذلك الاتصال الموجود بين مجموعة من الظواهر الموجودة حتى قبل الوعي بها. وبالتالي، فإن وحدة العالم موجودة قبل معرفته⁽³²⁾، وهذا بالتحديد ما غفلت عنه قصدية هوسرل.

ينطلق مرلو-بونتني في نقده القصدية الهوسرلية من فكرة الوجود الواقعي للظواهر، قبل الاتصال بها على عكس قصدية هوسرل، التي تحيل العالم وظواهره على الوعي وتجعل منه وجودًا مثاليًا، فيكون الوعي فعلًا معرفيًا ينجزه الأنا المتعالي، وهذا ما جعل القصدية في النهاية، تأخذ طابعًا مثاليًا بعيدًا تمامًا عن الواقع، فأين يكمن الحل هنا؟ أو ما البديل الذي قدمه مرلو-بونتني لتجاوز هذه القصدية ذات الطابع المثالي؟

يقول مرلو-بونتني: «إن كامل التحليل الهوسرلي محاصر بطوق من الأفعال التي تفرضها عليه فلسفة الوعي لذلك يجب أن نستأنف ونطور القصدية الفاعلة التي هي القصدية داخل الوجود... حيث يجب أن لا ننطلق من الوعي ومجرى ظواهره، من خيوطه القصدية المتميزة، وإنما من الدوامة التي يرسمها ذلك المجرى الظاهري، أي الدوامة الممكنة (التي هي جسد وليست وعيًا يقابله

Sartre, *L'Être et le néant*, p. 18.

(31)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. XII.

(32)

موضوع تفكري»⁽³³⁾. إن هذه القصصية الفاعلة ستكون هي البديل من القصصية عند هوسرل التي تفتقد تأصيل علاقة الوعي بالموضوعات، لا الموضوعات التصورية والمفكر فيها، وإنما الموجودة في العالم.

إن إعادة ربط الصلة بالكينونة الحقيقية للذات والموضوع هي غاية القصصية المملو-بونتية، لذلك نجد مملو-بونتي يعود إلى ذلك التمييز الهوسرلي بين «قصصية الفعل» و«القصصية الفاعلة». وإذا كان هوسرل اهتم بقصصية الفعل على حساب القصصية الفاعلة، فإن مملو-بونتي اهتم كثيرًا بهذا النوع الثاني وطوره. ويتضح مفهوم القصصية الفاعلة لديه من خلال حديثه عن ظاهرة الفهم، ذلك أن «الفهم يتوصل إلى القصد بأكمله، ليس فقط ما تمثله الأشياء، أكانت (خصائص، الشيء المدرك أم آثار الوقائع التاريخية، أم الأفكار) التي يقدمها أي مذهب، بل والتوصل إلى الطريقة الوحيدة في الوجود»⁽³⁴⁾، إذ تتعدى وظيفة القصصية التأسيس المعرفي للأفكار والتصورات إلى العودة إلى الأرضية التي يتأسس عليها هذا التأسيس الذاتي، ألا وهي الوجود الواقعي للظواهر، هذا الوجود الذي تجاهلته قصصية هوسرل، حيث يصبح الهدف الذي تسعى إليه القصصية الجديدة ربط الأفعال المعرفية للوعي بأصولها الوجودية، لكن كيف تكون العودة إلى هذه الأرضية الأولى؟

يكمن الحل في ما يسميه مملو-بونتي «القوس القصصية»، حيث يقول في فينومولوجيا الإدراك: «يتبين لنا إذاً أن حياة الوعي - حياة معرفية أكانت أم حياة رغبة أم حياة إدراكية - محكومة بـ «قوس قصصية» ينشر حوله ماضينا ومستقبلنا ومحيطنا الإنساني، ووضعنا الفيزيائي، ووضعنا الأيديولوجي، ووضعنا الأخلاقي، كما أنه هو الذي يحد وضعنا في هذه العلاقات كلها، حيث إن هذا القوس القصصية هو من يحقق وحدة الحواس والمعاني والتعقل وكذلك الحساسية والحركية»⁽³⁵⁾. ويبين القوس القصصية أن الوعي ليس منعزلاً

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, pp. 297-298.

(33)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. XIII.

(34)

Ibid., p. 158.

(35)

على ذاته وإنما يعود بنا إلى ما قبل حركة الوعي، أو إلى ما قبل علاقة الذات بالموضوع، هذه العلاقة التي كانت القصدية الهوسرلية أسيرة لها، من حيث أرادت تجاوزها.

بالعودة إلى هايدغر، نجد أنه يبين في المحاضرات التي ألقاها بعد الحرب العالمية الأولى، أنه متحفظ عن الصورة التي تظهر بها الفينومولوجيا مع هوسرل، حيث يؤكد أنه يجب ألا تكون نقطة الانطلاق حدس الموضوعات وإنما «الفهم»، كما أن المعرفة الحقيقية ليست معرفة ماهية الظواهر، وإنما التوجه إلى فهم الكينونة، حيث يستبدل هايدغر الوجود الفعال أو الدازين بالأنات المتعالي (أي يُحل الدازين محل الأنات المتعالي)؛ وهو الوجود الإنساني الذي يحيا في العالم⁽³⁶⁾. بل ذهب هايدغر إلى حد تأسيس الفينومولوجيا ككل على فهم الكينونة؛ وذلك من خلال ما يسميه هرمينوطيقا الدازين التي تبين أن فهم الكينونة ينبغي أن يتم من خلال فهم الدازين.

يتوضح لنا إذا تحول الفينومولوجيا مع هايدغر، من معرفة الذات إلى كينونة الذات؛ لأن الدازين هو من يطرح سؤال الكينونة. وبالتالي، تتحول القصدية مع هايدغر إلى ظاهرة وجودية، وتتحول الفينومولوجيا الترنسندنتالية إلى فينومولوجيا هرمينوطيقية، حيث تعبر القصدية عن مشروعه المتمثل في الخروج من الوعي كوعي، إلى الوعي بالكينونة؛ أي من الأنات-أفكر إلى الأنات-موجود، أو من الإبيستيمولوجيا إلى الأنطولوجيا، أي من المعرفة إلى الكينونة. وهذا ما يتضح لنا أكثر من خلال مفهوم الدازين الذي ليس وعيًا متغلقًا على ذاته، وإنما هو انفتاح على العالم، وفي هذا الصدد يقول هايدغر: «إن الدازين هو الوجود هنا، وهذا يعني أن الدازين هو كينونة في، أي كينونة-في-العالم، وهذا ما يمثل حقيقة الدازين بما هو دازين»⁽³⁷⁾. إن الدازين هو في منزلة

Otto Pöggeler, *La Pensée de Heidegger*, trad. Marianna Simon, présence et pensée; 8 (36)

(Paris: Aubier-Montaigne, 1967), pp. 94-95.

Martin Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. François Vezin, bibliothèque de philosophie (37)

(Paris: Gallimard, 1986), p. 88.

«إسقاط» نحو العالم، وهو من المفاهيم الأساسية في كتاب الوجود والزمان، ويعتبر عنه هايدغر بالكيونة-في-العالم، لأن قصدية الدازين تتجه نحو فهم كيونته: «حيث يفتح الدازين على شيء ما بصفة عامة، وهذا الانفتاح يعتبر عن اهتمامه بالعالم بما هو وجود، وهو ما نسميه إسقاط الدازين عن الكيونة نحو الكيونة»⁽³⁸⁾، وهو ما يعبر عنه سارتر في فلسفته بمقولة الحرية، لأن قصدية الوعي تجبر الإنسان على الوجود من خلال مشروعه وحده، ومن هنا فإن قصدية الوعي تتجه في وجودية سارتر نحو عالم الحرية.

نستنتج مما سبق أن القصدية عند هوسرل ترتبط بمشكلة المعرفة، أما قصدية هايدغر فترتبط بمسألة الوجود، وأن هايدغر والكثير من الفلاسفة الوجوديين، على الرغم من اختلاف نظرتهم إلى الوجود، يعطون الأسبقية والأولية لمبحث الوجود على حساب مبحث المعرفة، وهذا ما عبّر عنه سارتر بقوله: «المعرفة نمط من الوجود»⁽³⁹⁾. لكن هذا لا يعني أنهم يرفضون تمامًا الخوض في المسائل المعرفية، وإنما يرفضون الطرح التقليدي لهذه المسائل فحسب، خصوصًا مع ديكارت وهوسرل.

كذلك يتبين لنا أن هناك قاسمًا مشتركًا بين مفهوم القصدية عند هايدغر ومفهومها عند مرلو-بونتي، ولا سيما من ناحية ارتباطها بالجانب الوجودي، لكن فيما يُعتبر هذا الأمر اتفاقًا بينهما فهو اختلاف؛ ذلك أن هايدغر يؤكد الفرق الأنطولوجي الموجود بين الدازين والكيونة، أو الموجود والوجود، في حين تؤكد أنطولوجيا مرلو-بونتي اتصال الدازين بكيونته، بصفة دائمة ومستمرة، من دون وجود أي فرق بينهما. وقد عبّر مرلو-بونتي عن ارتباط الكائن بكيونته باستخدامه مصطلح «التاريخ الأنطولوجي» حيث يقول: «إن الوجود يتحدث عنا مثلما نتحدث نحن عنه، ونحن نتحدث عنه لأننا موجودات وصور الوجود، كما أننا وحدنا نفتح المنفذ نحوه... وهذا ما نسميه بـ (الزهد)

Ibid., p. 52.

(38)

Sartre, *L'Être et le néant*, p. 213.

(39)

في الوجود»⁽⁴⁰⁾، وهنا يبين فرونسوا هايدسيك أن فينومنولوجيا مرلو-بونتي تعتبر عن أولوية الوجود من دون أن تنظر إليه كماهية، ومن دون أن تكون هناك قطعة عن الذات، ومن دون أن تكون لهذه الذات الأولوية التي كان يتمتع بها الأنا المتعالي، بل الأولوية للوجود الذي يكون المتعالي نحوه⁽⁴¹⁾.

بناء عليه، نصل إلى أنه إذا كان الفهم عند هوسرل ظاهرة معرفية، وإذا كان الفهم عند هايدغر ظاهرة أنطولوجية، فإنه في القصيدة الجديدة عند مرلو-بونتي ظاهرة معرفية وجودية في الوقت نفسه، وهذا ما يؤكد مرلو-بونتي في قوله: «الفلسفة هي دراسة الامتلاك المسبق للكينونة، امتلاكاً من المؤكد أنه ليس معرفة لكنه يهمها كما يهم وجود الكائنات»⁽⁴²⁾. إن القصيدة تعمل على تبيان دور الذات العارفة من جهة وعلى إعادة موضعها في العالم من جهة أخرى، فلا يكون التفكير فعلاً من أفعال الوعي إنما هو قصد نحو العالم ونحو الوجود الواقعي للظواهر.

يتضح لنا أيضاً أنه بعد أن كانت القصيدة بنية أساسية من بني الوعي في الفينومنولوجيا الترנסندنتالية عند هوسرل، تؤدي وظيفة معرفية، أصبحت القصيدة في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تمتلك مفهوماً أوسع وتؤدي وظائف متنوعة، بعضها معرفي وبعضها الآخر وجودي، وأصبحت تعتبر عن انتماء الذات إلى ذاتها كما تعتبر عن انتماء الذات إلى العالم في الوقت ذاته.

من خلال هذا المفهوم الجديد للقصيدة، نصل إلى نتيجتين مهمتين، أولاهما أن القصيدة المرلو-بونتي تجعلنا نحول من ذلك العالم المثالي التصوري الذي تخلفه القصيدة الهوسرلية، إلى العالم الفعلي والواقعي الذي توجد فيه الأشياء والظواهر الحقيقية، وثانيتهما أن الوجود-في-العالم الذي

Merleau-Ponty: *Résumés de cours*, p. 155. Et voir notamment Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 117, 127 et p. 267.

François Heidsieck, *L'Ontologie de Merleau-Ponty*, bibliothèque de philosophie (41) contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 107.

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 257.

(42)

تحيلنا عليه هذه القصدية يختلف حتى عن الوجود-في-العالم، بالمعنى الذي نجده عند هايدغر الذي حتى لو انتقد فينومولوجيا هوسرل في جانبها المثالي التصوري، فإنه هو أيضًا لم يستطع الخروج من هذه النظرة التصورية فلم يهتم بالكيونة الفعلية، وإنما تصور فكرة الكيونة فحسب.

إن قصدية مرلو-بونتي هي التي توصلنا إلى المعرفة الحقيقية وإلى الوجود الواقعي، وهذا الوجود، كما سنعرف في عناصر لاحقة، هو وجود جسماني واعي، وإن قصدية الأنا تتحقق عن طريق الجسد، ليصبح الجسد هو وسيلتنا كي نقصد العالم الواقعي، لا العالم المثالي الذي نتوصل إليه من خلال الرد الفينومولوجي. وبناء عليه نتساءل: كيف تنظر الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى هذا المنهج؟ وما هي الحلول والبدائل المقدمة؟

3 - الرد الفينومولوجي: من تعالي الأنا إلى تعالي الوجود

سعت الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل إلى حل أزمة العلوم الأوروبية، إنسانية أكانت أم طبيعية، من خلال جملة من المبادئ والمفاهيم «كالعودة إلى الأشياء ذاتها» و«القصدية» ومنهج «الرد الفينومولوجي». هذا المنهج الذي يقول عنه هوسرل: «نحتاج إلى منهج يمارس بكيفية واعية تمامًا أسميه في هذا السياق منهج الرد الفينومولوجي»⁽⁴³⁾. وعلى الرغم من أن لهذا المنهج جذورًا تاريخية ترجع إلى الشكاك اليونان، فإن الفضل الأكبر في تأسيس هذا المنهج يرجع، بحسب هوسرل، إلى ديكرات، وذلك من ناحية إرجاع كل المعيش النفسي، أو التفكير بالمعنى المطلق، إلى الأنا⁽⁴⁴⁾.

لذا اعتبر هذا المنهج بمنزلة إنجاز كبير للفينومولوجيا، حيث تكون الفينومولوجيا بفضلها علمًا جديدًا أو «علمًا للأنا»⁽⁴⁵⁾، كما يقول هوسرل، لأنه

Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (43)
trad. Gérard Granel, tel; 151 (Paris: Gallimard, 1976), p. 265.

Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 147.

(44)

Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 26.

(45)

يجعل من الفلسفة علماً صارماً، بالعودة إلى مجال المعرفة الأول الذي هو المجال الحيوي الذي يحمل ماهيات الظواهر الخالصة، قبل أن تصدر في شأنها أحكام العلم أو الأحكام الذاتية، وما يضمن بلوغ هذه النتيجة هو فعل التعالي، سواء التعالي على الظواهر لبلوغ ماهياتها أو التعالي على هذه الماهيات لبلوغ المعرفة الخالصة، لكن هذا المنهج على الرغم من أهميته كان عرضة لنقد الفلاسفة الفينومولوجيين والوجوديين، فكيف كان موقف الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتني منه؟

ينطلق مرلو-بونتني من مناقشة مفهوم الإحالة، فيقول: «إن أكبر درس نتعلمه من الإحالة هو استحالة وجود إحالة كلية»⁽⁴⁶⁾، أي إن هناك مجالاً لا يمكن أبداً إحالته على الأنا أو الوعي؛ ألا وهو العامل الحقيقي، أو الوجود الواقعي للظواهر. وبالتالي، فإن ما يرفضه مرلو-بونتني هو الجانب الماهوي المثالي في الإحالة الفينومولوجية، ذلك أنه يقصي الفرضية الطبيعية للعالم، من أجل أن يكشف ماهيته، وهذا هو الخطأ الذي وقعت فيه الإحالة الهوسرلية، مع أن هذه الماهية ملازمة للوجود الفعلي للظواهر، وفي هذا يقول مرلو-بونتني: «عرض التعالي في التأملات الديكارتية على أنه تعليق لوجود العالم، فإذا كان هذا هو التعالي، فإنه يسقط من جديد في الخطأ الديكارتية... فليس له أن يبعد العالم بما هو وجود واقعي»⁽⁴⁷⁾، فما يرفضه مرلو-بونتني بالتحديد هو عملية التقويس التي تطاول العالم أو الأنا المتعالي على السواء.

لكن بالعودة إلى هوسرل، نجد كأنه يتوقع هذا النقد، لذا يقول: «قد يكون هناك اعتراض على الإحالة الفينومولوجية التي تضع بين قوسين الأنا المتعالي، على أن هذا أمر غير معقول، ونحن نرد كالاتي: هناك إمكانية لأن نضع بين قوسين كل أنا تجريبي، حيث إن وضع بين قوسين كل طبيعة هو أمر ثابت وأكيد، بل وحتى وضع بين قوسين الأنا الخالص، وعليه نريد القول إن

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. VIII.

(46)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 225.

(47)

البحث الفينومولوجي يمكن أن يضع العالم والأشياء والأشخاص بين قوسين، وأن يصل إليها لا كوجود واقعي، وإنما كمعطى يتجلى للأنا الخالص»⁽⁴⁸⁾. لكن حتى لو كان الرد الهوسرلي يضع العالم بين قوسين؛ أي إنه يتوقف عن إصدار الأحكام في شأنه، ولا ينفيه كما كان الشك في المنهج الديكارتي، فإن هذا ما ترفضه فينومولوجيا مرلو-بونتلي. يقول مرلو-بونتلي: «إن فلسفة هوسرل تنظر إلى علاقتنا بالعالم على أنها محرك الإحالة المتعالية، وتجعل من العالم متأصلاً في الذات، عوض أن تنظر إلى هذه الذات على أنها تعالٍ نحو العالم»⁽⁴⁹⁾. فما يرفضه مرلو-بونتلي ليس فكرة التعالي، وإنما حركة التعالي التي يجب أن تكون من الأنا نحو العالم، لا العكس. ولو عدنا إلى الوجود والزمان، فإننا نجد هايدغر يتحدث عن مسألة الكينونة في أفق الزمان، كأفق ترنسندنتالي يطرح من خلاله سؤال الكينونة، حتى أن مسألة التحطيم الفينومولوجي للميتافيزيقا التقليدية تكون في إطار مسألة الزمان. وقد حاول هايدغر أن يقدم إلينا مفهوماً جديداً لكينونة الإنسان في علاقته بالزمان، مبيّناً في الوقت نفسه، كيف يكون التعالي في الزمان نحو الكينونة، فيقول: «إن زمانية الكينونة-في-العالم تقوم في الوقت نفسه على المكانة الخاصة للدازين... لأن تحليل تواجد الدازين يبيّن لنا كيفية تزامن الزمانية»⁽⁵⁰⁾.

لبلوغ هذه الإمكانية، يبيّن هايدغر أن المفهوم الفلسفي للزمان لا يختلف عن المفهوم الشائع له في الحياة اليومية. وبالتالي، فالزمان الحقيقي هو الذي نشعرنا بكينونتنا؛ لأنه أفق أو تعالٍ، نحو هذه الكينونة. وبناء عليه، فإن هايدغر لم يهتم بمسألة تعليق الحكم قط، أو وضع العالم بين قوسين، وإنما اتخذ من نظرتة الفينومولوجية للزمان مبرراً لإعادة طرح سؤال الكينونة، بل المسألة الأنطولوجية ككل، لكون النتيجة المتوصل إليها ليست اكتشاف الأنا المتعالي، أو المعرفة الخالصة، وإنما الأنا الكائن والكينونة.

Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pp. 153-154.

(48)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. VIII.

(49)

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 396.

(50)

يتبين لنا أيضًا أنه إذا كانت الإحالة الهوسرلية بمنزلة منهج علمي يسعى من خلال عمليات التقويس كلها إلى بلوغ الأساس الأول للمعرفة أو المعرفة الخالصة، «فإن البحث عن هذا الأساس في فينومولوجيا مرلو-بونتي لا يكون خارج مجال الخبرة الحقيقي الذي يربطنا بالعالم الموجود قبل معرفتنا به»⁽⁵¹⁾. بناء على هذا، فإن مبدأ «التأسيس» الذي يظهر في الإحالة يُفهم عند هوسرل على أنه تأسيس لعالم مثالي، من طرف الأنا المتعالي، وهذا ما يجعل من مفهوم المتعالي عند هوسرل منحصرًا في الفهم الديكارتي لفلسفة الوعي. أما عند هايدغر، فإنه يحمل أبعادًا أنطولوجية من خلال التوجه إلى فهم الكينونة.

أما مع مرلو-بونتي، فالأساس هو المتعالي نحو خبرة العالم الطبيعي، حيث يكون موضوع التفكير الفينومولوجي مرتبطًا بوجود واقعي بفعل التفكير، وحيث لا تكون النتيجة المتوصل إليها عالمًا مثاليًا من إبداع الذات المفكرة، وإنما الوجود-في-العالم⁽⁵²⁾. وبالتالي، فالمفهوم الجديد للرد الفينومولوجي لا يقصيه أو ينفيه، ولا هو يشك فيه، بل يلقي عليه الضوء. وما عاد الحديث دائرًا حول الأنا المتعالي، وإنما حول الأنا الكائن-في-العالم، ولا توصلنا الإحالة إلى المعرفة الخالصة، وإنما إلى معرفة موجودة، حول وجود معروف.

أما سارتر، فرفض تمامًا فكرة الرد الفينومولوجي بمراحله؛ بحجة أنه يستبعد الوجود، فالفينومولوجيا كما تُفهم بالنسبة إلى سارتر ليست نسقًا، وإنما هي منهج يُستخدم للبحث في الوجود الإنساني، لذا يُرفض الحديث في وجوديته، عن ذلك الأنا المتعالي الهوسرلي، وإنما عن الأنا الموجود، وهذا ما يدل عليه قوله: «عندما نقول إن الأنا المتعالي هو الأساس الوحيد والعفوي لأفعالنا وحركاتنا فهذا ليس نظرية، حيث لا أقول (ينظر إليّ بمثابة أنا خالص)،

Maurice Merleau-Ponty et Clara Da Silva-Charrak, *Le Corps et le sens*, philosophies (51) (Paris: Presses universitaires de France, 2005), p. 60.

Marie Alphonse De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté: L'Existentialisme de* (52) *Merleau-Ponty* (Paris: Bêatrice-nauwelaerts, 1968), pp. 92- 93.

وإنما أقول «ينظر إليّ باعتبار أنني ييار»⁽⁵³⁾. وبالتالي، فإن رفض العالم الحقيقي الذي يمثل الوجود الحقيقي للأشخاص والأشياء، هو ما يجعل أسباب قيام وضع العالم بين قوسين واهية، وهذا ما أدى إلى ظهور إحالات جديدة، مثل الإحالة عند مرلو-بونتي التي تسعى إلى الإحاطة بالخبرة المعيشة في حياتنا اليومية، بالمعنى الأصلي للكلمة، تلك الخبرة الكامنة في الإدراك⁽⁵⁴⁾. وبالفعل، فهذا ما عبّر عنه مرلو-بونتي بقوله: «لقد بين هوسرل أن كل رد ترنسندنتالي هو رد ماهوي، وهذا يعني أن كل جهد نبذله من أجل أن نفهم العالم من الداخل وانطلاقاً من المنابع، يؤدي إلى انفصالنا عن السير الفعلي لإدراكنا ولإدراكنا للعالم»⁽⁵⁵⁾. وأدرك مرلو-بونتي أن إعادة ربط جسور التواصل بالعالم لا تكون من خلال تمثله أو استحضاره في تصوراتنا وتأملات الأنا المتعالي، وإنما بالعودة إلى خبرتنا بالعالم الكامنة في الإدراك الحسي، لأن الإدراك الحسي هو مجال مفتوح على العالم واتصال دائم به.

هذا ما يبين لنا البُعد الأنطولوجي في المفهوم الجديد للفينومولوجيا عند مرلو-بونتي، التي لا تتجاوز الأشياء ولا تحليلها على موضوعات تفكرية، وتحال بدورها على الأنا المتعالي الكامن خلف سراديب الوعي، وإنما هي أسلوب معرفي يطلعنا على العالم والأشياء والآخرين، وهي كذلك ضرب من الكينونة أو الوجود، يحيلنا على وجود الوعي في حد ذاته، قبل أن يتعالى على العالم، مع أن الوجود، ليس الذي يتميز من العدم، كما نجده في وجودية سارتر، ولا هو كينونة تتميز من الدازين، كما نجده في فينومولوجية هايدغر. إنه الوجود الواعي المتجسد في العالم.

4 - من الماهية إلى الواقع: الوظيفة الجديدة للفينومولوجيا

الرد الفينومولوجي عند هوسرل، كما رأينا، هو بلوغ الماهيات الخالصة

Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'égo: Esquisse d'une description phénoménologique* (Paris: Vrin, 1978), p. 59.

De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, p. 91. (54)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 70. (55)

للظواهر، أي إنه لا يسعى إلى دراسة الوقائع، وإنما إلى بلوغ قلب الوعي أو الأنا المتعالي، أي معرفة الماهية، لا وجودها. لكن هذا ما رفضته الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي؛ فقد كان لها نظرة مغايرة تماماً إلى الماهية، فما هو مفهوم الماهية عند مرلو-بونتي، وهل هي الغاية النهائية للدراسة أم أنها مجرد وسيلة لبلوغ غايات أخرى أهم؟

يؤكد مؤسس الفينومولوجيا المتعالية في التأملات الديكارتية أن الماهية «تمثل (اللامشروطة)، وبالتدقيق هي ما ليس مشروطاً بواقعة، وطبقاً لمعناها الحدسي الخاص بها فهي (سابقة) على كل المفاهيم»⁽⁵⁶⁾. وهذا ما يبرر قيام الفينومولوجيا كعلم حدسي قبلي وماهوي، في المقام الأول، حيث يعمل الفينومولوجي على وصف بنية الماهية، وهو ما يقصده هوسرل من خلال قوله: «إن ما يتعلق بانعطاء الماهية، لا يتقوم على أساس الإدراك وما يداخله من الإمساك، وإنما باستخلاص العام من الظاهرة نفسها فحسب»⁽⁵⁷⁾. وهذا الاستخلاص هو ما يوصلنا إلى معرفة الماهية التي لا تبقى لها صلة بالواقع، بعد انتهاء عملية الرد.

يجزم فرانسوا ليوتارد بأن الماهية التي نتحدث عنها فينومولوجيا هوسرل هي نتيجة تجاوز الثبات للتغير، حيث تتجلى الماهية في حدس معين، لكن من دون أن يكون لهذه الماهية خصائص ميتافيزيقية⁽⁵⁸⁾. لكن ما يريد أن ينفيه ليوتارد عن فينومولوجيا هوسرل لا يمكن نفيه، لأن هذه الأخيرة تدرس ماهية الظواهر الخالصة الكامنة في الوعي، وهذه الماهية لا يمكن بلوغها إلا بالتعالي على الواقع. وبالتالي، هذا ما يجعل فكرة الماهية في تعاليها على الواقع أقرب إلى فكرة المثال عند أفلاطون في تعاليها على هذا الواقع نفسه.

Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 60.

(56)

(57) إدموند هوسرل، فكرة الفينومولوجيا، ترجمة فتحى إنقزو (بيروت: المنظمة العربية

للترجمة، 2007)، ص 186.

Jean-François Lyotard, *La Phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1969), p. 14. (58)

يتساءل مرلو-بونتي في العبارة الأولى في كتابه الرئيس فينومولوجيا الإدراك: «ما هي الفينومولوجيا؟»⁽⁵⁹⁾. وقد يبدو غريباً، إعادة طرح هذا السؤال بعد نصف قرن من صدور أول مؤلفات مؤسس الفينومولوجيا التي حدد فيها مفهومها، لكن يجيبنا مرلو-بونتي عن سؤاله قائلاً: «إن الفينومولوجيا هي دراسة الماهيات، كما هي الإدراك وما هي الوعي مثلاً، لكن الفينومولوجيا هي أيضاً فلسفة ترد الماهيات إلى الواقع»⁽⁶⁰⁾. وإن ما يتضح لنا من هذا التعريف هو أن الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تحاول من جهة أن تبقي على مهمة الفلسفة التي هي كشف ماهيات الظواهر ووصفها، ولكنها من ناحية أخرى لا ترد هذه الماهيات إلى الوعي أو الأنا المتعالي، كما كان مع الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل، وإنما تردها إلى الواقع، فمرلو-بونتي أدرك أن الماهية ملازمة للواقع لأن وجودها الفعلي هو وجود في العالم، والهدف من وراء هذا الإجراء المحافظة على الفرضية الطبيعية للعالم التي أقصيت في الفلسفات السابقة.

يحدد مرلو-بونتي موقفه من الماهية، بعد مناقشة منهج الرد الفينومولوجي عند هوسرل، فيرى أنه إذا كانت الماهية هي الهدف الذي تسعى الفينومولوجيا لترسندنتالية إلى بلوغه، فإن الفينومولوجيا الجديدة تؤكد أن الماهية ليست هدفاً، وإنما هي وسيلة لانخراطنا الفاعل في العالم... وأن ضرورة المرور بالماهيات لا تعني أن الفلسفة تتخذ منها موضوعاً، لكن على العكس من ذلك، حيث تكون لحظة معينة، كمعبر نحو الوجود الحقيقي للظواهر الكامنة في العالم⁽⁶¹⁾. بناء عليه، فإن معنى الظاهرة لا يتجلى في التعالي عليها، ما يكشف ماهيتها الخالصة، وإنما من خلال التحول من هذه الماهية إلى الواقع الذي يحمل الكثافة الحقيقية للظواهر ووجودها الفعلي.

بناء على ما سبق، يتبين لنا أن الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تعمل على الربط بين الماهية والواقع، وإعادة الاتصال بينهما، من دون أن

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. I.

(59)

Ibid., p. I.

(60)

Ibid., p. IX.

(61)

تكون الماهية هي سؤال الفلسفة النهائي، فهي تحاول أن تبين لنا أننا موجودون أمام عالم هو موجود أمامنا، فمن «دون حتميات الماهية والارتباطات التي لا تنفصل والاستتبعات التي لا تقام، والبنى المتينة والثابتة، لن يكون ثمة عالم، ولا شيء ما بعامة، ولا وجود»⁽⁶²⁾، لأن ما يتساءل عنه مرلو-بونتي، هو إمكانية أن تعبر الماهية عن تلك التجربة الخرساء التي ظلت مؤلفات هوسرل تتحدث عنها، خصوصًا المتأخرة منها، وهذا ما يدل على ذلك التحول في البحث الفينومولوجي من ماهية الواقع إلى واقع الماهية، بحيث تصبح الماهية في الوقت نفسه وسيلة للمعرفة وطريقة في الوجود.

لذا يؤكد باسكال دوبون أن المفهوم الجديد للماهية عند مرلو-بونتي، أو بالتحديد وظيفتها الجديدة، تعمل على الربط بين العالم والوعي أو المرئي واللامرئي، ولا يعني هذا البتة أن مرلو-بونتي يرفض الماهية أو يقلل من أهميتها، وإنما يعترض على فصل الخبرة الحقيقية عن الماهية، وهو فصل أدى إلى إحداث تعارض بين الواقعة، بما هي حيز خاص موجود في الواقع، والماهية كوضع كلي في الوعي⁽⁶³⁾. وبالتالي، فإن ما تريد فينومولوجيا مرلو-بونتي أن تصل إليه أو ما وصلت إليه فعلاً، هو إزالة ذلك الخط الفاصل بين الماهية والواقعة، وهذا ما يؤكد مرلو-بونتي في قوله: «لا يمكننا الفصل بين الماهية والواقعة، لا لأنهما ممتزجتان في تجربتنا فحسب، وإنما أيضاً لأن الوجود ما عاد أمامي بل يحيط بي، وبمعنى ما فهو يخترقني، ولأن نظرتي إلى الوجود لا تكون في موضع آخر، وإنما في صلب الوجود»⁽⁶⁴⁾.

وهذا ما يبين لنا أن الماهية هي وسيلة معرفة ووجود، لكن من دون أن تكون هي الهدف أو الغاية في حد ذاتها. وهنا يظهر لنا الفرق بين موقف كل من فينومولوجيا هوسرل وفينومولوجيا مرلو-بونتي من الماهية، فالأولى تنظر إليها كغاية لأنها تتخذها موضوعاً نهائياً، أما الثانية فتعتبرها وسيلة توصلنا

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 147, voir notamment p. 71, 148.

(62)

Pascal Dupond, *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 1997), p. 21.

(63)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, pp. 153-154.

(64)

إلى ما هو أهم، أي إلى الوقائع، فتعمل بالتالي فينومولوجيا مرلو-بونتي على مراجعة طريقة انتشار الوعي في العالم وإعادة موضعة الذات فيه من أجل تنظيم علاقاتنا بالظواهر والوصول إلى فهم حقيقي لها. لذا، فحتى لو أن هوسرل جعل من دراسة ماهيات الظواهر موضوعاً أساساً للفينومولوجيا الترنسندنالية، من خلال توجيه جهده الوصف الفينومولوجي نحوها، إلا أنه لم يتمكن من الوصول إلى معناها ووظيفتها الحقيقية، وهذا ما ترتب عنه اختلاف بين هوسرل ومرلو-بونتي في مفهوم الظاهرة.

لم ينظر مرلو بونتي إلى الماهية في علاقتها بالوعي وإنما بالواقع، لذلك تكون الظاهرة وقائية توجد أمام الوعي، كما أنها ماهوية لها معنى وفي الوعي أيضاً. هنا، تتجلى لنا أهم خصيصة تميز الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي من الفينومولوجيات السابقة كلها، وبالتحديد الفينومولوجيا الترنسندنالية عند هوسرل، ألا وهي بُعدها الواقعي، لأن الهدف العام الذي سعى مرلو-بونتي إلى تحقيقه من خلال مشروعه هو تحويل الفينومولوجيا، وإنزالها عن تعاليها ومثاليتهما نحو الوجود الفعلي والواقعي، وكذا تحويل البحث الفينومولوجي من الماهية إلى الواقع.

على ذلك، فإن ما لم تدركه فينومولوجيا هوسرل هو التلاحم القائم بين الماهية والواقع؛ لأن كلا منهما يتطلب وجود الآخر، ويتوقف وجوده عليه. وبالتالي، فإن إزالة فينومولوجيا مرلو-بونتي للتعارض القائم بينهما مكنتها من تقديم مفهوم جديد للماهية يعبر عن معناها الحقيقي من جهة، ويمكننا من جهة أخرى، من الوصول إلى الماهيات الحقيقية للظواهر التي لا ترجع إلى الوعي وحده، كأساس أول ومطلق. إنها الماهية التي ترد الظاهرة إلى وجودها الحقيقي، وهو وجود لا يعطي الأولوية المطلقة للواقع على حساب الوعي، وإنما يكون هناك توازن بين الوعي والواقع من دون أولوية أو أسبقية لأحد على الآخر.

أما إذا عدنا إلى موقف سارتر، فإننا نجده يعطي الأولوية للوجود على الماهية، لأن ما تؤكد وجودية سارتر هو أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يبحث عن

ماهيته، فما دام الإنسان مشروعًا متجددًا، فإن وجوده يسبق ماهيته ويتجاوزها. يقول سارتر في الوجود والعدم: «إن الوجود ليس 'بنية من بنى أخرى'، إنه الشرط ذاته للبنى كلها وللحظات كلها. إنه الأساس الذي تتجلى من خلاله خصائص الظواهر، أو بالطريقة ذاتها، لا يكون وجود الأشياء بإظهار ماهياتها لأنه لا بد من وجود لهذا الوجود»⁽⁶⁵⁾. إن موقف سارتر من الماهيات يندرج في إطار موقفه الرفض منهج الرد الفينومولوجي عند هوسرل. أما هايدغر، فإنه ينظر إلى هذه المسألة من زاوية مختلفة تمامًا؛ فمفهوم الكينونة عنده يختلف عن مفهوم الوجود عند سارتر، ذلك أنه إذا كان سارتر يهتم بدراسة الوجود الإنساني الذي نعيشه كتجارب إنسانية في حياتنا اليومية، فإن هايدغر يتخذ من دراسة هذا الموجود مرحلة لبلوغ هدفه النهائي الذي هو معنى الكينونة، وإن هذا الاختلاف في نظرتهم إلى الوجود يمتد إلى نظرتهم إلى الماهية، فإذا كان سارتر يجعل منها تابعة للوجود الإنساني، يسعى الإنسان إلى بلوغها، حتى ولو كانت موقته بالنسبة إلى ماهية لاحقة، فإن هايدغر ينظر إلى مسألة أسبقية الوجود على الماهية أو الماهية على الوجود على أنها مسألة ميتافيزيقية لا ينبغي علينا الخوض فيها، لأن ماهية الإنسان هي كينونته.

إن هايدغر يُبين لنا في أغلب المؤلفات والمقالات التي كتبها مثل «هولدرلين وماهية الشعر» و«ما الفلسفة؟» وغيرهما، أن الميتافيزيقا الغربية بقيت لمدة زمنية طويلة تحاول أن تجيب عن السؤال «ما» بحثًا عن الماهية من دون أن تتجه إلى الموضوع الحقيقي الذي هو الكينونة، وهو يتساءل: «ألا يتيه بنا السؤال عن الماهية في فراغ التعميم الذي يكتم أنفاس الفكر؟ أليس من شأن المجازفة بطرح مثل هذا السؤال أن يبين أن الفلسفة كلها هاوية لا تقوم على أساس؟ ثم أليس السؤال عن الماهية هو أقل الأسئلة أهمية وأبعدها عن الالتزام؟»⁽⁶⁶⁾. إننا لم نتمكن من خلال طرح هذا السؤال، من أن نصل إلى ماهية

Sartre, *L'Être et le néant*, p. 48.

(65)

(66) مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر

القاهرة، 1977)، ص 249.

نهائية محددة، ذلك أن مفهوم الماهية اختلف عبر عصور الفلسفة المختلفة، ولهذا كان تحديدها متبايناً⁽⁶⁷⁾. وتحدثنا عن هذا التباين من قبل، فقد تجلت الماهية في أشكال متنوعة، أهمها فكرة «المثال» عند أفلاطون وفكرة «الحيوان الناطق» عند أرسطو وفكرة «الأنا المفكر» عند ديكرارت وفكرة «المطلق» عند هيغل و«صورة البطل» عند نيتشه، وغيرها من النماذج. وإن القاسم المشترك بين هذه النماذج، وما يعتبر خطأ في الوقت ذاته، هو أن أصحابها توجهوا إلى دراسة ماهية الكينونة على حساب كينونة الماهية.

سعى هايدغر، من خلال تجاوز مشكلة الأسبقية بين الماهية والوجود، إلى تجاوز مشكلة العلاقة بين الذات والموضوع؛ من خلال العودة إلى ما يسبق هذه العلاقة، وهو المسعى الذي عبرت عنه مؤلفات مرلو-بونتي المتأخرة بالتحديد، فيقول في المرئي واللامرئي: «إن الماهية هي أول تعبير عن الوجود الذي ليس الوجود-الموضوع ولا الوجود-الذات، كما أنها ليست ماهية ولا وجوداً؛ إنها وردية الوردية واجتماعية المجتمع، وتاريخانية التاريخ، إنها تجيب عن السؤال (ما هو)، كما تجيب عن السؤال (أين). فالماهية ليست الوردية أو المجتمع مرتباً كل منهما من الذات، ولا هي وجود لذاته بالنسبة إلى الوردية أو المجتمع... وعليه تزول كل عمومية من التعريف الأول للماهية، إذ يلغي ذلك التقابل بين الماهية والواقع لأنه تقابل يشوه كل شيء»⁽⁶⁸⁾. إن سؤال الـ «ما هو» الذي تجيب عنه الماهية هو سؤال المعرفة، أما سؤال الـ «أين»، فهو سؤال الوجود. وبالتالي، يعتبر المفهوم الجديد للماهية في فينومولوجيا مرلو-بونتي عن العلاقة المعرفية والوجودية التي تربط بين الذات والموضوع. وهذا ما يبرر عدم الحديث عن مشكلة الأسبقية بينهما التي كانت في فينومولوجيا هوسرل ووجودية سارتر.

إضافة إلى ذلك، فإن الكينونة التي يتحدث عنها هايدغر، في إطار مسألة الماهية، تختلف عن مفهوم الوجود في الفينومولوجيا الجديدة عند

Martin Heidegger, *Questions II*, trad. André Préau [et al.] (Paris: Gallimard, 1968), p. 17. (67)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 228.

(68)

مرلو-بونتي، فالكينونة عند هايدغر هي وجود متصور مستقل قائم بحد ذاته، ينفصل انفصلاً كلياً عن الماهية. أما بالنسبة إلى مرلو-بونتي، فإنه يتحدث عن وحدة موجودة بين الماهية والوجود من خلال مقولة «الجسد»، إذ يقول: «إن ما نسميه جسداً هو هذه الكتلة المتقنة الصنع داخلياً، التي ليس لها اسم في أي فلسفة، فهي وسط مكون للذات وللموضوع... والتفكير في الجسد يجب أن لا ينطلق من ثنائية الجسم والنفس، لأنه سيكون جمعاً بين نقيضين. وإنما، هو عنصر عيني لطريقة في الوجود»⁽⁶⁹⁾، وهو وجود يعبر عن التكامل بين الماهية والوجود؛ تكامل لا يربط فقط بين الماهية والوجود، وإنما بين الوعي والظاهرة والعالم أيضاً. هكذا يتجاوز مرلو-بونتي المفهوم التقليدي للماهية لا عند هوسرل أو سارتر أو حتى هايدغر فحسب، بل عند الفلسفات السابقة كلها أيضاً.

ثانياً: المقولات الرئيسية في الفينومولوجيا الجديدة

1 - فينومولوجيا الإدراك الحسي

أ - الإدراك الحسي كعودة إلى الأشياء ذاتها

عملت الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل على تأسيس علم صارم ومنهج سليم يوصلنا إلى المعرفة الحقيقية، وذلك بتجاوز التفسيرات العلمية القائمة، والعودة إلى مجال الخبرة الأصلية، أو ما يسمى المجال الحيوي الخالص. لذا كان المبدأ أو الشعار الذي قامت عليه الفينومولوجيا عنده هو «العودة إلى الأشياء ذاتها»، وذلك بالتوجه إلى دراسة ماهيات الظواهر الكامنة في الوعي. والهدف من وراء هذا كله هو تقديم حل نهائي لمشكلة المعرفة، لكن ما نلاحظه هو أن فلسفة هوسرل، خصوصاً في المؤلفات المتأخرة كازمة العلوم الأوروبية، أخذت بعداً أنطولوجياً.

إن هذا التوجه إلى الأنطولوجيا هو ما يعتبر عنه هوسرل بـ «عالم الحياة» حين يقول: «إن العودة إلى عالم الخبرة هو عودة إلى عالم الحياة»، أي العالم كما نحيه دائماً، العالم المعطى مسبقاً⁽⁷⁰⁾. فالعالم هو منبع أصيل لمعارفنا وخبرتنا، لكن هوسرل لم يهتم بهذا العالم كثيراً، ولم يطور بحوثه عنه، ولم يستثمر النتائج المتوصل إليها في تلك المرحلة، إذ بقي عالم الحياة مرتبطاً بالوعي وفكرة الأنا المتعالي، وليس بخبرتنا المعيشة التي تربطنا مباشرة بالعالم، وهذا ما تفتن إليه مرلو-بوتني حين وجد في الإدراك الحسي مجالاً واسعاً لخبرتنا، فكيف يكون الإدراك الحسي عودة إلى الأشياء ذاتها في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بوتني؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، نريد أن نتبين موقف هوسرل من الإدراك الذي هو موقف يرتبط بالحضور الماهوي للموضوع المدرك، أي هو التجربة القصصية لذلك الموضوع، حلمًا أكان أم تخيلاً أم تذكرًا... إلخ. وما يهتم به الفينومولوجي في هذه الحالة هو البنية والوظيفة القصصية، بغض النظر عن مضمونهما، لأن تحليل الإدراك يتعد عن كل علاقة له بالواقع، ولأن الهدف هو بلوغ ماهية الإدراك، حيث يؤكد هوسرل أن «الإدراك يرتبط بمستوى وظيفته الفينومولوجية، وبمستوى ماهيته»⁽⁷¹⁾، كما يعرفه بقوله: «إنه الفعل الذي يؤسس الموضوع»⁽⁷²⁾، بحيث تتم عملية التأسيس باستحضار الموضوع وتمثله في الوعي، لا كما هو موجود في الواقع، من أجل بلوغ الشيء ذاته، أي ماهيته الخالصة. لذلك نجده يميز بين «الإدراك الداخلي» و«الإدراك الخارجي»؛ في النوع الأول نكون في صدد إدراك موضوع متمثل، فتتعرف إلى محتواه المثالي في استمراريته. أما في النوع الثاني، فإن الموضوع لا يظهر البتة، بحسب

Edmund Husserl, *Expérience et jugement: Recherches en vue d'une généalogie de la (70) logique*, trad. Denise Souche, épiméthée; 41 (Paris: Presses universitaires de France, 1970), p. 48.

Edmund Husserl, *Introduction à la logique et à la théorie de la conscience (1906-1907)*, (71) trad. Laurent Joumier (Paris: Vrin, 1998), p. 358.

Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de conscience intime du temps*, trad. (72) Henri Dussort, épiméthée; 29 (Paris: Presses universitaires de France, 1964), p. 58.

هو سرل، لأن فعل الإدراك والموضوع المدرك يكونان متمايزين، بعكس الإدراك الداخلي الذي تكون فيه وحدة بين الوعي والموضوع المتمثل⁽⁷³⁾. وكي نوضح الفرق بين الإدراك الداخلي والإدراك الخارجي، نقول إن الموضوع المدرك، كأن يكون كتاباً، هو من جهة موضوع لإدراك خارجي يكون منفصلاً عن الوعي أو بالتحديد خبرة الأنا المتعالي، لأنه موجود قبل معرفتي به، وهو من جهة أخرى يكون موضوع إدراك داخلي عندما يقع من حيث وجوده تحت الرد الفينومولوجي، فيصبح موضوع إدراك داخلي ويندرج تحت خبرتي، لأن ما هو معطى في هذه الحالة هو ظهور الكتاب على ساحة الوعي، وذلك هو الإدراك الحقيقي.

لتوضيح الفكرة أكثر، علينا أن نؤكد أن الإدراك الحقيقي⁽⁷⁴⁾ للظواهر عند هو سرل يحدث عندما نحصل على الماهية الخالصة للموضوع المدرك، وتلك هي الظاهرة الحقيقية، حيث تدرج مباشرة ضمن خبرتنا المعيشة التي نحيها وتأملها بل نقصدها. وبناء عليه لا يكون للوجود الخارجي للموضوع، كتاباً أكان أم أي شيء آخر؛ شأن في عملية الإدراك، لأن علاقة الوعي لا تكون بالموضوع الخارجي، وإنما بالظاهرة ككل، حيث لا يكون الموضوع حاضراً وإنما مستحضراً.

من «التجربة والحكم» إلى فينومولوجيا الإدراك نجد أن الفينومولوجيا

Ibid., p. 123.

(73)

(74) تحدث ابن سينا عن أنواع من الإدراك، فميز بين إدراك الحس وإدراك التخيل وإدراك الوهم، حيث يقول: «ويشبه أن يكون كل إدراك هو أخذ صورة المدرك، فإن كان المادي، فهو أخذ صورة مجردة عن المادة تجريداً ما لأن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة... وأما إدراك الخيال، فإنه يرى الصورة المنزوعة عن المادة بترتة أشد، وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادة؛ لأن المادة إن غابت أو بطلت فإن الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال، إلا أنها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية، فالحس لم يجردها عن المادة تجريداً تاماً... أما إدراك الوهم، فإنه قد تعدى قليلاً هذه المرتبة في التجريد لأنه يتال المعاني التي هي ليست في ذاتها مادية»، انظر: أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، النجاة، تحقيق عبد الرحمان عميرة (بيروت: دار الجيل، 1992)، ص 112.

تبقى⁽⁷⁵⁾ ونية لشعارها: «العودة إلى الأشياء ذاتها»، لكن الذي تغير هو كيفية العودة من جهة، ومفهوم الأشياء في حد ذاتها من جهة أخرى. فقد صرح مرلو-بوتني في كتاب علامات، قائلاً: «نريد أن نبحث في اللامفكر فيه عند هوسرل». وهي عبارة تحمل معاني ودلالات كبيرة، فهي تعني أن مرلو-بوتني يعترض على موقف الفينومولوجيا الترנסدنتالية من الكثير من المفاهيم، خصوصاً منها الإدراك، فهو يقول «إن وهم الأوهام هو الاعتقاد أننا لم نكن واثقين في أفعالنا، وأن الإدراك هو عمل يقوم به الفكر، وأن التفكير هو الإدراك عائداً إلى ذاته، وهذا ما يعبر عن التحول من معرفة الشيء إلى معرفة الذات التي صنعت هذا الشيء»⁽⁷⁶⁾.

اختزلت فينومولوجيا هوسرل الإدراك في فكر الإدراك، حيث يكون فكر الإدراك كامناً في محايثة فعل الإدراك لموضوعه المدرك، وهذا ما أدى بالتالي إلى إقصاء فرضية العالم أو الوجود الواقعي للموضوع، الذي هو في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بوتني من أهم أبعاد الإدراك الحسي؛ حيث تكون العودة إلى الأشياء ذاتها كشعار للفينومولوجيا عودة إلى الوجود الواقعي لمختلف الظواهر الموجودة في العالم، أكانت أشياء أم آخرين. ويكون الإدراك الحسي، وسيلة تعرفنا عليها، كما هي في كثافتها الوجودية، من دون إحالة ولا تمثّل.

يقول مرلو-بوتني: «إن العودة إلى الأشياء ذاتها ما هي إلا عودة إلى هذا العالم الموجود قبل المعرفة، حيث تكون وسيلة تعرفنا إليه هي الإدراك الحسي لأن الإدراك التقاء مع الأشياء الطبيعية، وبناء عليه فهو نقطة انطلاق بحثنا لما هو نموذج أصيل». لذلك، حتى لو أن هوسرل بحث في موضوع الإدراك في فلسفته المتأخرة، فإنه لم يتبّه إلى أنه من أكثر مستويات الوعي أصالة، وأنه مكمّن خبراتنا الحقيقية بالعالم، وإنما بقيت تحليلاته حبيسة الرجوع المتعالي إلى الوعي. لكن مرلو-بوتني بتأكيد أنه لن تتمكن من وضع حد للوضع

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 96.

(75)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 59.

(76)

المتأزم الذي توجد عليه معرفتنا، إلا بالرجوع إلى الإيمان الإدراكي، يكون قد أعطى مسألة الوعي أبعادًا جديدة، وذلك من ناحية إعادة ربط الوعي بالواقع المدرك، وكذلك إعادة جسور التواصل بين الذات والعالم، هذا التواصل المفقود في الفلسفات السابقة، خصوصًا مع ديكرت وهوسرل.

لكن، إذا كان الإدراك الحسي في الفينومولوجيا الجديدة عودة إلى الأشياء ذاتها، فكيف يكون كذلك حلًا لمشكلة المعرفة؟

ب - الإدراك الحسي كحل لمشكلة المعرفة

تؤكد فينومولوجيا مرلو-بونتي ضرورة العودة إلى الخبرة الإدراكية من خلال الارتباط القائم بين الإدراك وما هو معيش، إذ تقوم فينومولوجيا الإدراك على العلاقة القائمة بين فكرة الوعي وفكرة العالم مرورًا بفكرة الجسد. وقد سعى مرلو-بونتي، من خلال هذه الأفكار، إلى تجاوز التفسيرات الكلاسيكية للإدراك، خصوصًا عند النزعتين التجريبية والعقلانية، فالنزعة التجريبية كانت تعتقد أن الإدراك عملية تلقّي وتسجيل لمعطيات خارجية، في حين تؤكد النزعة العقلانية مقابل ذلك أولوية العقل ودوره في تأويل ما يتلقاه من معطيات، وبالتالي نكون أمام تفسيرين مختلفين للإدراك، فكيف ستعمل فينومولوجيا مرلو-بونتي على تجاوز هذا التعارض؟

خصص مرلو-بونتي جزءًا كبيرًا من كتاب فينومولوجيا الإدراك الحسي للرد على هذين المذهبين، لكن نريد قبل أن نتحدث عن ذلك أن نبين كيف حاول مرلو-بونتي أن يوضح مفهوم الإدراك الحسي، في علاقته ببعض المفاهيم القريبة كالإحساس والذاكرة.

يعتقد علم النفس الكلاسيكي أن الإدراك يرتبط بالإحساس، فيفسره على أنه يحدث نتيجة تلقّي أعضاء الحس معطيات خارجية. والخطأ الذي يقع فيه علم النفس، بحسب مرلو-بونتي، هو عدم وصف اللحظة التي يرتبط فيها الإدراك بالمعطى، إضافة إلى أن علم النفس في تفسيراته كان يأخذ أحكامًا

جاهزة عن بعض العلوم التجريبية⁽⁷⁷⁾. أما بالنسبة إلى علاقة الإدراك بالذاكرة، فإنه يختلف عنها لأن الذكرى وحدها لا تكون خبرة إدراكية، وعليه، كما يقول مرلو-بونتي، «ليس الإدراك الحسي تذكرًا»⁽⁷⁸⁾.

أما في الرد على النزعة التجريبية، يرى مرلو-بونتي أننا في أثناء عملية الإدراك نتلقى معطيات، لكن ليس بطريقة آلية، لأن المعطى يظهر من خلال علاقته بالوعي⁽⁷⁹⁾ الذي لا يكون وعيًا خالصًا، وإنما يكون وعيًا بالجسد، ذلك أنه وسيلة الإدراك، أو ما يضمن لنا أن ندرك. وسنرى في ما بعد كيف تتم هذه العملية. وهنا يجزم تايلور كارمان بأن الخطأ الذي وقع فيه أصحاب المذهب التجريبي يكمن في مفهوم الإحساس الخالص، ظنًا منهم أنه هو من يؤدي إلى الإدراك، في حين أن «الإحساس الموجود لدي يختلف عن ذلك الموجود في العالم الخارجي، والذي تنقله إلينا أعضاء الحس»⁽⁸⁰⁾. وبالتالي، لا يكون الإدراك نتيجةً ومحصلةً لسلسلة من الإحساسات الجزئية.

إذا كانت النزعة التجريبية تجعل من العملية الإدراكية عملية آلية ناقلة، فإن النزعة العقلية تؤكد أن الإدراك الحقيقي يتم نتيجة تدخل دور العقل من خلال الأحكام التي يصدرها، أو المعارف القبلية التي يحملها. ومع أننا، بحسب مرلو-بونتي، لا ننكر دور العقل في عملية الإدراك، فإننا لا نعتقد أنه العامل الوحيد المتحكم في هذه العملية، فعندما أدرك مكعبًا، كما يقول مرلو-بونتي، ذا ستة أوجه فـ«إنني لن أتمكن من إدراك أوجه الستة إلا إذا تحركت، مع أن حركتي أو دوراني لن يغيرا من وضع الشيء المدرك»⁽⁸¹⁾، بحيث يرفض مرلو-بونتي أن يكون الإدراك حكمًا عقليًا إزاء معطى معين. وهنا يؤكد أندريه روبينييه أن «من غير الممكن أن نمحو من مجال العالم هذه الثغرة التي هي نحن، والتي

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 29.

(77)

Ibid., p. 30.

(78)

Ibid., p. 26.

(79)

Taylor Carman, *Merleau-Ponty* (New York: Routledge, 2008), p. 50.

(80)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 236.

(81)

يتوصل العالم من خلالها إلى أن يكون موجوداً⁽⁸²⁾، أي إن كلا المذهبيين التجريبي والعقلي ينظر إلى مشكلة الإدراك من خلال الفصل بين طرفي العملية، أي بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وذلك بإعطاء الأولوية لأحد الطرفين على الآخر. وهذا بالتحديد ما ترفضه الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي وتحاول تجاوزه، وذلك من خلال العودة إلى تلك العلاقة الحية التي تجمع بين من يدرك ومن يدرك؛ أي العودة إلى الأرضية السابقة على انقسام الإحساس إلى حاسّ ومحسوس، فكيف يكون ذلك؟

استفاد مرلو-بونتي كثيراً من علم النفس الجشطط - أو ما يسمى علم نفس الشكل - الذي يبين أننا ندرك الموضوع في كليته، بحيث إن إدراكي شيئاً ما لا يكون بتجميع خصائصه منفصلة، كالشكل والصلابة واللون، كما يعتقد المذهب الحسي، ولا بإصدار حكم أو تأويل عقلي على هذه المعطيات كما يعتقد المذهب العقلي، وإنما يتم الإدراك بصورة كلية، بحيث يكون الكل أسبق من الجزء. إن مقولة الشكل تعني تلك الوحدة الموجودة بين الصورة والخلفية التي تظهر عليها، وما ندركه ليس الصورة منعزلة عن الخلفية ولا العكس، وإنما مجموعهما معاً. ومثال ذلك أننا لا ندرك الشجرة منعزلة، وإنما ندركها على خلفية، كأن تكون السماء مثلاً، وكذلك لا ندرك القطعة الموسيقية منعزلة، وإنما ندركها على خلفية هي الصمت⁽⁸³⁾. لا تكون هناك أولوية للعوامل الذاتية ولا للعوامل الموضوعية، كما كان يعتقد المذهبان العقلي والتجريبي، وإنما يحدث الإدراك بتدخل هذه العوامل مجتمعة، وهذا ما ينتج منه أن العالم المدرك ليس ما أفكر فيه، وإنما ما أعيشه.

إن الإدراك الحسي عند مرلو-بونتي هو معرفة بالعالم وانفتاح عليه، فهو علاقة معية قائمة بين الذات المدركة والعالم المدرك، وتتم هذه العملية

André Robinet, *Merleau-Ponty: Sa Vie, son œuvre avec exposé de sa philosophie* (Paris: (82) Presses universitaires de France, 1963), p. 19.

Jean-Pierre Charcosset et Maurice Merleau-Ponty, *Approches phénoménologiques, œuvres* (83) et opuscules philosophiques (Paris: Hachette, 1981), p. 16.

مرورًا بالجسد لأنه أساس نظرية الإدراك، كما «أن جسدي هو تلك النواة التي لها وظيفة عامة، تعرفنا على تلك الرابطة بين الماهية والوجود، إنها الرابطة الموجودة في الإدراك»⁽⁸⁴⁾. فالجسد هو مركز التقاء الخبرات الإدراكية، وخبرة الإدراك هي بالضرورة خبرة الجسد؛ لأن الجسد هو من يدرك الأشياء والآخرين والعالم. هنا، تأتي أهمية النظرة ودورها في عملية الإدراك؛ فهي وسيلة البحث في العالم حيث يقول مرلو-بونتي: «إنني إذا أردت أن أبعد العقبات أو أرتمي في الحالة (الإدراكية)، فإنني ألجأ إلى خبرتي بالعالم، التي تبدأ معي كل صباح، عندما أفتح عيني وتتدفق الحياة الإدراكية، بين العالم وبينني»⁽⁸⁵⁾.

يتبين لنا إذاً أن الارتباط الموجود بين الإدراك والجسد هو في الوقت نفسه ارتباط بين الإدراك والعالم: «لأن كل إدراك خارجي هو بالضرورة مرادف لإدراك جسدي، مثلما أن كل إدراك لجسدي هو تعبير عن لغة الإدراك الخارجي»⁽⁸⁶⁾. وبناء عليه، إذا كانت فينومولوجيا هوسرل تنفي وجود الإدراك الخارجي مقابل الإدراك الداخلي، فلن فينومولوجيا مرلو-بونتي توضح لنا أن الإدراك الحسي هو رابط بين الداخل والخارج، أو بين الذات والموضوع، أو بين الوعي والعالم. وكل هذا من خلال الجسد أو البدن الذي يمكننا أن نشبهه بوعاء تتجمع فيه ومن خلاله خبراتنا الإدراكية كلها. فبفضل حركته تتجه إلى موضوعات العالم، وبفضل نظرتة تكون هذه الموضوعات معروفة لدينا.

هكذا، استطاع مرلو-بونتي تقديم حل لمشكلة المعرفة بحل مشكلة الإدراك، وتجاوز التفسيرات الكلاسيكية مع المذهب التجريبي والمذهب العقلي، فأصبح الإدراك أكثر ارتباطاً بالذات المدركة والموضوع المدرك معاً من دون أن تكون هناك أولوية لأحد الطرفين على الآخر، بهذا يكون الإدراك

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 172.

(84)

Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 57.

(85)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 239.

(86)

الحسي للذات الواعية المتجسدة هو من يخبرنا عن الأشياء والآخرين والعالم. لكن إذا كان الإدراك تعبيرًا عن قصدية الجسد نحو العالم، فكيف يكون وجودًا أصليًا أيضًا؟

ج- الإدراك الحسي كعلاقة أصيلة بالوجود

لا يتوقف الإدراك الحسي في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي على كونه عودة إلى الأشياء ذاتها، وأنه يقدم حلولًا لبعض المشكلات المعرفية، وإنما هو كذلك علاقة أصيلة بالوجود، فهو لا يرتبط بالجوانب المعرفية الإيبستمولوجية فحسب، وإنما بالجوانب الوجودية أيضًا. فأين يتجلى البعد الوجودي في الإدراك الحسي؟

تبين لنا من قبل أن نظرية الجسد نظرية في الإدراك الحسي الذي يعتبر عن خبرة وجودنا المتجسد مع الآخرين والأشياء في العالم، أي إن الإدراك لا يمكننا من أن نعرف وإنما يثبت وجودنا كذلك فحسب، وهنا يؤكد لنا مرلو-بونتي ضرورة «أن نبحث في الإدراك الحسي عن معنى وظيفته الوجودية»⁽⁸⁷⁾، لأنه يرتبط بمشكلة الوعي كما يرتبط بمسألة الوجود، وهذا ما توضحه لنا مقولة الوجود-في-العالم التي تبين أن الإدراك الحسي انخراط في العالم من خلال الجسد، فالخبرة الإدراكية، بصفتها خبرة حسية، مقابلة تمامًا لمفهوم الخبرة المجردة عند هوسرل. ومن بين مهام الخبرة الإدراكية أنها «تعلّمنا كيف نرى الشيء جيدًا»⁽⁸⁸⁾، لأن الإدراك هو رؤيتنا أو إطلاعنا على الوجود أو الكينونة، أكان وجود الآخرين أم وجود الأشياء، وبالتالي وجودنا، لأن هناك وحدة في الوجود، وهي وحدة ظلت مغيبة وخاطئة في التفسيرات كلها، لأنها فسّرت تفسيرًا ميتافيزيقيًا أحيانًا، وتفسيرًا سببيًا أحيانًا أخرى.

توضح لنا فينومولوجيا مرلو-بونتي أن الإدراك الحسي علاقة أصيلة

Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 20.

(87)

Ibid., p. 60.

(88)

بالوجود، بل هو الوجود الأصيل في حد ذاته، لأنه توجه نحو الحقيقة، حقيقة الظواهر، حيث يتميز الإدراك الحسي بأنه لا ينقطع عن العالم بل يبقى في اتصال دائم به، «حيث تكون كل لحظة فيه مرتبطة باللحظة التي تسبقها وباللحظة التي تليها»⁽⁸⁹⁾، ولكن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هنا هو: هل الإدراك الحسي عند مرلو-بونتي يشبه في مفهومه الكينونة التي يتحدث عنها هايدغر؟

يجيبنا مرلو-بونتي في المرئي واللامرئي بقوله «إن العالم الإدراكي هو الوجود بمفهوم هايدغر، فهو أكثر من أي رسم ومن أي كلام، ومن (موقف) حيث تدركه الفلسفة في كليته وكأنه يحمل كل ما سيقال»⁽⁹⁰⁾. لكن التشابه الذي يتحدث عنه مرلو-بونتي هنا لا يعني أن الإدراك الحسي هو ذاته الوجود عند هايدغر، وإنما من ناحية أن الوجود هو المطلوب المشترك بينهما فحسب، في حين أن ما يفصل بينهما هو توجه هايدغر إلى دراسة الكينونة في معناها العام، منفصلة عن الموجودات. أما مرلو-بونتي فتوجه إلى دراسة الإدراك الحسي، لأنه تعبير عن ارتباط الوجود بموجوداته؛ فخبرة الإدراك الحسي، تحمل وعي الذات والذوات الأخرى، والأشياء والعالم ككل.

كثيراً ما يعتبر مرلو-بونتي بمقولة «الجسد» عن مفهومه الجديد للكينونة أو الوجود، وهذا ما نجده خصوصاً في فلسفته المتأخرة التي لا ينفصل معناها عن الإدراك. بل إن الإدراك هو ما يحقق معناها، إذ «تعلمت من تجربة جسدي، بما هي غلاف إدراكي، أن الإدراك لا يولد هكذا، وإنما ينبعث من خفايا جسدي»⁽⁹¹⁾؛ فالوجود الذي يعتبر عنه الإدراك، أو تحمله الخبرة الإدراكية، تشابهه بل تشابك فيه مفاهيم الوعي والجسد والشيء وكذلك العالم. وإن الوجود هو التقاء هذه المفاهيم جميعاً؛ إذ يكون وجود الإدراك إدراكاً لوجودها، وهذا ما يسميه مرلو-بونتي «الوجود في الموجودات»⁽⁹²⁾. كما أن هذا الوجود

De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté: L'Existentialisme de Merleau-Ponty*, p. 95. (89)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 224. (90)

Ibid., p. 24. (91)

Ibid., p. 23. (92)

لا يرتبط بالإدراك الداخلي بالمفهوم الهوسرلي، وإنما بالإدراك الخارجي؛ ذلك أن الوجود «لا يمتلك، كما أنه ليس غريباً، بل إنه فعل انتقال عنيف، لا يمكن أن يستتج من الإدراك الداخلي»⁽⁹³⁾، وإنما من الإدراك الخارجي الذي يعتبر عن علاقة الوعي بالعالم.

يتبين لنا، أن الإدراك تعبير عن وجودنا-في-العالم، أي إنه تعبير عن انفتاحنا على العالم، وهذا ما جعل مرلو-بونتي يعتبره بمنزلة «لغة تخبرنا عن العالم»⁽⁹⁴⁾، لأن هناك وحدة بين الوعي والإدراك من جهة، والإدراك والعالم، من جهة أخرى، وهذا ما أدركه سارتر حين قال «نحن ندرك كي نغير، ونريد التغيير من خلال الإدراك»⁽⁹⁵⁾. فالإدراك الحسي هو وسيلة الوعي للخروج إلى العالم، ووسيلة العالم وظواهره للظهور على ساحة الوعي.

بناء عليه، نصل من خلال ما سبق قوله إلى أن الإدراك في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي هو عودة إلى الأشياء ذاتها ومعرفة ووجود في الوقت نفسه. فهل تمكن مرلو-بونتي من خلال فينومولوجيا الإدراك من حل الكثير من المشكلات المترسبة منذ الفلسفات السابقة، وخصوصاً مشكلة الجسد؟ وكيف نظرت فينومولوجيا مرلو-بونتي إلى الوعي المتجسد وإلى علاقة النفس بالجسد؟

2 - أنا عين جسدي

سعت الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى حل المشكلات المعرفية والوجودية التي ترتبت على هذا التصور، فكان الحل في فكرة الوعي المتجسد. فما هو هذا الحل الذي قدمته فينومولوجيا مرلو-بونتي لمشكلة ثنائية النفس والجسد؟ وكيف وُظفت، بالتالي، النتائج المتوصل إليها في تقديم

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 439.

(93)

Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 14.

(94)

Jean-Paul Sartre, *Les Carnets de la drôle de guerre: Novembre 1939-Mars 1940* (Paris: Gallimard, 1983), p. 94.

(95)

تصور جديد عن الوعي في علاقته بالجسد؟ بالعودة إلى «بنية السلوك»، يتبين لنا اهتمام مرلو-بونتي بمسألة علاقة النفس بالجسد، وهي ثنائية عرفت تطورات مختلفة عبر مراحل الفكر الفلسفي. وحاول مرلو-بونتي، مستفيداً من آراء بعض الفلاسفة، وكذلك من التطورات العلمية المعاصرة، أن يقدم حلاً نهائياً لهذه المسألة حين قال «إن مشكلة علاقة النفس بالجسد تحولت من التمييز بينهما إلى التعبير عن مشكلة علاقات الوعي كتدفق حوادث فردية... وعن الوعي كنسيج من المعنى»، بحيث لا يمكن الفصل بين النفس والجسد، بإعطاء الأولوية لأحدهما على الآخر، وإنما النظر إليهما في اجتماعهما وتكاملهما، وهذا ما لم يتبته إليه ديكارت.

لا يوجد فيلسوف أبرز بشكل واضح ثنائية النفس والجسد مثل ديكارت، لكن ما يميز هذه الثنائية عنده أنها منهجية لأنها ترتبط بقواعد المنهج، فقد نظر ديكارت إلى الإحساس، وبالتحديد إلى الجسد، نظرة سلبية؛ لأنه - بحسب رأيه - يؤسس معرفة خاطئة لا تتميز بالوضوح، فنراه يقول «إن المعرفة الكامنة في فكرنا هي دائماً سابقة على المعرفة التي تأتينا من الجسد، ذلك أن الكوجيتو الديكارتي يقر بحقيقة واحدة هي الأنا الفكر، وهي الفكرة التي حددت مسار الفلسفة الحديثة في ما بعد، ولذلك فإن من أهم التحديات التي واجهتها الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي هي الخروج من وعي الوعي إلى وعي العالم، والعمل على إعادة التواصل معه واليقين به، فكان أن وجد مرلو-بونتي في فكرة الجسد أو الوعي المتجسد حلاً ملائماً لجملة المشكلات المعرفية والوجودية المطروحة. يقول مرلو-بونتي في العين والفكر، متحدداً عن الجسد: «إنه يرى نفسه راثياً ويلمس نفسه لامساً، فهو مرثي ومحسوس بالنسبة إلى نفسه، إنه ذات لا عن طريق الشفافية مثل الفكر، وإنما بواسطة الاختلاط وملازمة ما يُرى لمن يراه، ومن يُلمس لمن يلمس، وهو يُحس لمن يُحس»⁽⁹⁶⁾، وبالتالي، ليس هناك وعي خالص، وإنما وعي

متجسد، لا تكون فيه الأولوية للنفس أو للجسد، لأن فكرة الوعي المتجسد هي مجموعهما.

هنا، يجب أن نشير إلى أن مرلو-بونتي استفاد كثيرًا من آراء بعض الفلاسفة في هذه المسألة، وبالتحديد من موقف التحليل النفسي الذي ساهم كثيرًا من خلال البحوث التي قدمها سيغموند فرويد، في الحياة النفسية عمومًا واللاشعور خصوصًا، في إزالة الخط الفاصل بين النفس والجسد، إذ يقول فرويد «إن المصادر الأكثر عرضة للتهيج الداخلي هي ما يمكن تسميته باندفاع الجسد: إنه ذلك التجلي للقوى الفعالة الكامنة في الجسد والتي تتحول إلى الجهاز النفسي، وهذا هو البعد الأكثر أهمية، بل والأكثر عتامة في البحث النفسي»⁽⁹⁷⁾.

هذه الفكرة نجدها عند أغلب الفلاسفة المعاصرين والمحدثين قبلهم؛ إذ استعاد الجسد مكانته في فلسفة نيتشه، وهي المكانة التي كانت مفقودة في عهد الكنيسة في العصور الوسطى لأنها عملت على تجاوز الجسد بواسطة الروح. يقول نيتشه: «إن الجسد يتبع الكمال ولا شيء غير ذلك، أما النفس فلا تمثل أي شيء بالنسبة إلى الجسد»⁽⁹⁸⁾. إن الإنسان عند نيتشه ليس روحًا خالصة، وإنما هو جمع بين الجسد والروح، وهي الفكرة التي نجدها في ما بعد عند مرلو-بونتي الذي يبين لنا في المرثي واللامرثي أنه خلافًا للتصور الكلاسيكي: «علاقة النفس بالجسد ما عادت توازيًا... بل يجب أن ندرك أن بينهما ارتباطًا كارتباط المحذب بالمقعر»⁽⁹⁹⁾. ولا ينسى مرلو-بونتي هنا أن يقر بفضل برغسون عليه في هذه المسألة؛ لأن موقفه منها ساعده كثيرًا في فهم العلاقة القائمة بين النفس والجسد وتوضيحها، فكيف استفاد مرلو-بونتي من برغسون؟

Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, trad. Pierre Cotet [et al.], petite bibliothèque (97) payot; 44 (Paris: Payot, 1981).

Frederick Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (Paris: Gallimard, 1971), p. 48. (98)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 350. (99)

سعى برغسون إلى التقريب بين عالم الشعور وعالم الجسد، فأكد في كتابه *المادة والذاكرة* أن كلاً من الفلسفات المادية والفلسفات التصويرية أخطأت في الفصل والتمييز بينهما، وهو يسمي الوحدة بين النفس والجسد بالصورة؛ إذ تكون لهذه الصورة علاقات ببقية الصور الأخرى الموجودة في العالم، وفي هذا يقول: «إنني ألاحظ كيف أن الصور الخارجية مرتبطة بهذه الصورة التي أسميها جسدي، إنها تبعث فيه الحركة، كما أنه يؤثر في هذه الصور الخارجية، إنه يرد إليها الحركة»⁽¹⁰⁰⁾، وهذا ما يزيل التعارض بين النفس والجسد. ويحاول مرلو-بونتي أن يقدم حلاً نهائياً لهذه المسألة بقوله: «إن النفس مغروزة في الجسد كما الورد في الأرض»⁽¹⁰¹⁾. وبالتالي، يقف الوعي المتجسد، الذي هو تعبير عن وحدة النفس والجسد من جهة، وعن علاقة الوعي بالعالم من جهة أخرى، ضد أي تفسير مادي أو ميتافيزيقي لعلاقة النفس بالجسد، ويعبر عن الوحدة القائمة بينهما⁽¹⁰²⁾. والأهم من كل هذا، أن هذه الوحدة بين النفس والجسد أصبح لها معنى وجودي أو هي وجود له معنى؛ لأنهما يترجمان بعضهما بعضاً، من دون أن يقصي أحدهما الطرف الآخر.

إن من أهم نتائج هذا التصور الجديد توجيه الاهتمام إلى الجسد الذي ظل مهمشاً لمدة زمنية طويلة. وحتى الفينومولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل لم تنتبه إلى أهميته، وهو ما يدل عليه قوله: «إن الجسد يختلف عن الأنا، فهو شيء مكاني-زمني»، وهو ما يُعدّ نموذجاً مكرراً من الديكارتية، لأن على الرغم من محاولة هوسرل تجاوز الكوجيتو الديكارتية بخلق وحدة بين الوعي وموضوعه، مستعيناً بفكرة القصدية، بقيت بحوثه مثالية متعالية لأن الموضوع في النهاية هو من صنع الوعي، وهذا ما جعل مرلو-بونتي ينتقد هوسرل قائلاً: «في الوقت الذي يحررنا فيه التفكير من المشكلات

Henri Bergson, *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit*, bibliothèque (100) de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1968), p. 14.

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 350.

(101)

De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, p. 49.

(102)

الزائفة التي تقدمها بعض التجارب غير المعقولة، فإنه يبررها من ناحية أخرى بتحويل الذات المتجسدة إلى الذات الترنسندنالية⁽¹⁰³⁾. كما أن هوسرل ظل مرتبطاً بموقف الفلسفة الحديثة من مسألة الذات والموضوع؛ لأنه نظر إليها من وجهة نظر معرفية فحسب، لا وجودية، وهذا ما تنبه إليه هايدغر وتحدث عنه في كتابة الوجود والزمان، عندما تحدث عن الكينونة-في-العالم، إلا أنه لم يستثمر النتائج التي توصل إليها من خلال نقده هوسرل، لأنه تحدث عن الأنا الموجود في أفق الزمان، الساعي إلى البحث عن معنى كينونته، ولم يهتم بفكرة الجسد التي تعتبر في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي وسيلتنا للوجود في العالم. وبالتالي، حتى لو أن هايدغر تحدث عن الكينونة في العالم، فإنه لم يهتم بفكرة الوجود المتجسد.

خلافًا لذلك، اهتم أغلب الفلاسفة الوجوديين، وبالتحديد سارتر، بدراسة فكر الجسد. وأهم ما يميز فلسفة سارتر هو أنها تجمع بين قصدية الوعي عند هوسرل والكينونة في العالم عند هايدغر. وقد اتجه إلى دراسة علاقة الوعي بالجسد فتبين له أن «الجسد ليس ستارًا بيننا وبين الأشياء، بل إنه يظهر علاقتنا الأصلية معها»⁽¹⁰⁴⁾. كما أن «العلاقات الأصلية لوجودي التي تربطني مع الآخر تظهر من خلال علاقات جسدي مع جسد الآخر»⁽¹⁰⁵⁾. لكن الخلل الذي يكمن في موقف سارتر هو أن فكرة القصدية بقيت مرتبطة بالوعي، ولم تعبر عن قصدية الجسد نحو الوجود-في-العالم. كما أنه لم ينظر إلى الجسد نظرة واقعية بل تصورية. وما يبرر هذا الكلام هو تمييزه بين الوعي كوجود لذاته، والوجود الخارجي الذي يفترضه الوعي، وهذا ما يكرس مفهوم العدمية في فلسفة سارتر التي حاول مرلو-بونتي تجاوزها من خلال الوعي المتجسد.

يتضح لنا مما سبق أن الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي قدمت

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 52.

(103)

Sartre, *L'Être et le néant*, p. 373.

(104)

Ibid., p. 388.

(105)

تصورًا جديدًا للذاتية من خلال فكرة الوعي المتجسد، وهو تصور يختلف عن ذلك الذي كان موجودًا في الفلسفات الذاتية منذ ديكارت خصوصًا؛ فالذات الحقيقية هي ذات واعية متجسدة في العالم، وهي ذات التجربة المعيشة التي تكسبها خبرة بموضوعات العالم وأشياؤه الواقعية، وليست ذاتًا إستمولوجية عارفة كما كانت مع هوسرل، أو دازينًا يكون همه الوحيد بلوغ معنى الكينونة، كما كان الحال مع هايدغر، فهي ذات عارفة وموجودة من خلال الجسد.

تمكن مرلو-بونتي من خلال فكرة الجسد من حل أغلب المشكلات المعرفية والوجودية المطروحة في الفلسفة المعاصرة، واستوعب التفسيرات الميتافيزيقية والعلمية عن فكرة الجسد كلها. كما أنه استخدم في كتابه فينومنولوجيا الإدراك مصطلح «الصورة الجسمانية» (schéma corporel)⁽¹⁰⁶⁾ التي تدل على أن الجسد هو الأسلوب الوحيد للوجود-في-العالم، وأن حركة الوعي إلى العالم، ومن العالم إلى الوعي، تمر من خلال الجسد. وهنا يؤكد ايتيان بانوبنيه أن مرلو-بونتي يقدم إلينا تصورًا جديدًا عن الجسد حيث لا يكون الإنسان حيوانًا مضافًا إليه العقل، ولا هو مجرد وجود جسماني عادي، بل هو جسمانية من نوع خاص، ميزتها أن الوعي يمر عبر الجسمانية، كي يعرف أو يوجد، مثلما ترتد الجسمانية إلى حركة الوعي⁽¹⁰⁷⁾.

لذا تصبح مقولة الجسد في فينومنولوجيا مرلو-بونتي مقولة مركزية؛ لأن الجسد يعبر عن تقاطع جملة من الوظائف، فهو المدرك والموجود في المكان والمتحرك، وهو المرئي والناظر والمتكلم، وهو وعي ووجود، وعليه تبنى جميع العلاقات المعرفية والوجودية مع الأشياء والآخرين والعالم. كما أن الوصف الفينومنولوجي لعلاقة النفس بالجسد، والوعي المتجسد في العالم، هو تغيير جذري للتفكير الفلسفي الذي كان سائدًا منذ أفلاطون وأرسطو

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 178.

(106)

Etienne Bimbenet, *Nature et humanité: Le Problème anthropologique dans l'œuvre de* (107)
Merleau-Ponty, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 2004), p. 264.

مرورًا بديكارت وصولاً إلى هوسرل الذي أهمل الجسد على حساب النفس. لذلك يمكننا القول إن موقف فينومولوجيا مرلو-بونتي من هذه المسألة يعطي الإنسان مفهومه الحقيقي؛ كوحدة بين النفس والجسد، من جهة، وكوجود في العالم من جهة أخرى. فأننا وعي متجسد مع ذات أخرى، أعيش معها، ومع الأشياء تربطني علاقات معرفية وجودية بالعالم.

ثالثًا: فكرة الجسد في الفينومولوجيا الجديدة

1 - الجسد الفينومولوجي

ترفض الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تلك الفكرة التي كانت سائدة في الدراسات المعاصرة خصوصًا في ميدان الفيزيولوجيا، وهي الفكرة التي تنظر إلى الجسد على أنه شيء أو موضوع مثل بقية الموضوعات المادية، وهي نظرة تضعها فينومولوجيا مرلو-بونتي موضع مساءلة: فهل فعلاً أن الجسد هو موضوع طبيعي لا يختلف عن غيره من الموضوعات الأخرى أم أنه يحمل معنى آخر وخصائص ومميزات أخرى تجعله مختلفًا تمامًا عنها؟ لكن قبل أن نحاول الإجابة عن هذا التساؤل، نريد أولاً أن نوضح مفهوم الموضوع أو الشيء، أو مدى ارتباط هذا المفهوم بفكرة الجسد.

إن كلمة الموضوع أو الشيء مأخوذة من الكلمة اللاتينية *Objectum* المأخوذة بدورها من كلمة *Objicere* التي تعني ما هو موجود أمامنا أو ما هو واقع تحت نظرنا⁽¹⁰⁸⁾. لكن مرلو-بونتي لا يقبل إسقاط هذا المفهوم على الجسد، وهو يقترح علينا أن نتحول من ذلك الموقف الذي يعتبر الجسد بمنزلة موضوع لا يختلف عن الموضوعات الأخرى والتوجه إلى خبرتنا بأجسادنا من أجل أن نتعرف إلى المفهوم الحقيقي للجسد: «وسنجد أن الطريقة التي تلمس بها يدي الشيء... تمكّنتني من فهم وظيفة الجسد الحي بعد أن أكمله بنفسني

Huneman Philippe et Estelle Kulich, *Introduction à la phénoménologie* (Paris: Armand (108) colin, 1997), p. 105.

حيث أكون جسّدًا يتجه نحو العالم»⁽¹⁰⁹⁾، لأن هناك قصدية أصلية من الجسد نحو الأشياء والعالم، وهذا ما تعبّر عنه تلك الخاصية الأساسية التي يختص بها الجسد، والتي تجعله في الوقت نفسه متميزًا من الموضوعات الأخرى، ألا وهي خبرة الجسد التي تدل على وعينا به. وكما يوضح لنا مرلو-بونتى طبيعة هذه الخبرة، يناقش التفسيرات التي تقدمها بعض النظريات العلمية المعاصرة عن الجسد، ويحاول أن يقدم تفسيرًا جديدًا يتلاءم مع توجهه الفلسفي.

إن أهم النظريات التي تقدمها الدراسات المعاصرة في تفسير الجسد هي «النظرية المحيطية» و«النظرية المركزية»، فالأولى تقدم تفسيرات آلية تبنى على العلاقة القائمة بين المؤثر والاستجابة، أما الثانية فتقدم تفسيرات نفسية تحاول أن تبين من خلالها أن وظيفة الأعضاء هي نقل التأثير إلى الدماغ وتوصيله من دون أن تكون هي في حد ذاتها حاسة. فكيف تعاملت الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتى مع هذا الاختلاف في التفسير؟

يعرض مرلو-بونتى في كتابه الرئيس فينومولوجيا الإدراك، بعنوان «الجسد كموضوع والفيزيولوجيا الميكانيكية» نظريته الجديدة عن الجسد، يحاول من خلالها تجاوز التفسيرات الكلاسيكية، سواء التي تقدمها النظرية المحيطية أم التي تقدمها النظرية المركزية. وناقش مسألة اعتبار الجسد موضوعًا من خلال بعض الأمثلة، مثل ظاهرة «العضو الوهمي» و«العضو المستبعد» أو «العضو المبتور»، فتبين من خلال بعض الأمثلة، التي من بينها ظاهرة العضو الوهمي عند مصاب الحرب، أنه لا يمكن إزالتها بواسطة التخدير لأن الشخص المصاب يظل يشعر بذراعه المفقودة، وكأن هذا العضو الوهمي يحتفظ غالبًا بالوضع نفسه للعضو الحقيقي. لكن السؤال الذي يطرح هنا هو: إذا كان مرلو-بونتى يرفض الأخذ بموقف النظرية المحيطية، فهل يعني هذا بالمقابل أنه يؤخذ بالتفسير الذي تقدمه النظرية المركزية؟

يبين لنا مرلو-بونتى أن هذه النظرية لا تضيف إلى الشروط المحيطية

للعضو الوهمي إلا بعض الآثار الدماغية، وهذه الآثار لا تستطيع، بحسب رأيه، استيعاب علاقات الوعي كلها التي تدخل في الظاهرة⁽¹¹⁰⁾؛ أي إنه لا يمكننا أن نفسر ظاهرة العضو الوهمي من خلال الآثار الدماغية، وهذا ما يترتب عليه عدم إمكانية اعتبار هذا العضو بمنزلة ذكرى مثلاً أو اعتقاد، والأمر نفسه بالنسبة إلى ظاهرة العضو المستبعد أو المبتور؛ لأن الشخص الذي لديه ذراع مشلولة يشعر أنها غير موجودة، فيحاول بالتالي إهمالها لأنه لا يوجد لديه إحساس بها. كما أن التفسير النفسي لا يمكنه أن ينفي أن الجزء الخاص بالوصلات الحسية التي تتجه إلى المخ يرفض فكرة وجود العضو الوهمي.

لذا يجد مرلو-بوتني نفسه مضطراً إلى الأخذ بضرورة فهم الشروط الفيزيولوجية والمحددات النفسية في ارتباط بعضها ببعض، إلا أنه وجد صعوبة في تحقيق هذه الغاية، وهذه الصعوبة «تكمن في إيجاد أرضية مشتركة بين (وقائع فيزيولوجية) موجودة في المكان و(حوادث نفسية) ليس لها مكان محدد»⁽¹¹¹⁾، أي إن من الصعوبة أن نثبت أن العضو الوهمي هو ظاهرة تُفسَّر وفق سببية موضوعية ونتيجة تفكير وتأمل في الوقت نفسه. ولهذا يصل مرلو-بوتني إلى نتيجة مفادها أن «العضو الوهمي هو حكم إيجابي، لأنه وجود لما يمثله الجسد، أما العضو المستبعد فهو حكم سلبي، لأنه غياب لما يمثله الجسد، أي إن العضو الوهمي هو تمثيل الجسد لوجود فاعل. وأما العضو المستبعد، فهو تمثيل الجسد لغياب فاعل»⁽¹¹²⁾. وبناء عليه، لا يمكننا فهم الظاهرتين من خلال التفسير الآلي، ولا من خلال التفسير النفسي، وإنما من خلال فهم خبرة الجسد التي هي خبرة الوجود في العالم. هنا، يؤكد مرلو-بوتني أن «الاحتفاظ بالعضو السليم أو رفض العضو المريض لا يتشكل بذاته؛ لأن الذراع المبتورة مثلاً كخبرة بهذه الذراع المريضة تُفهم في إطار الوجود في العالم»⁽¹¹³⁾.

Ibid., p. 91.

(110)

Ibid.

(111)

Ibid., p. 95.

(112)

Ibid., p. 96.

(113)

إن المسؤول عن معرفة استعادة العضو المفقود، أو استبعاد العضو المشلول، هو الوعي بهذا العضو. فالعضو زال، لكن الوعي به لا يزال، وهو ليس وعيًا مجردًا خالصًا، وإنما وعي متجسد يعبر عن خبرتنا بالجسد. وهذا الوعي هو ما لا يجعل الجسد موضوعًا، وإنما يختلف عن غيره من الموضوعات. وهنا يقول مرلو-بونتي: «إن الجسد هو حامل الكائن في العالم»⁽¹¹⁴⁾، وهي الفكرة التي تحدثت عنها سيمون دي بوفوار بقولها «إن الجسد هو وسيلتنا للإمساك بالعالم»⁽¹¹⁵⁾. فرفض مرلو-بونتي وتجاوزته تلك التفسيرات الكلاسيكية للجسد كلها جعلاه يستخلص أن الجسد ليس ماديًا، ولا نفسيًا، وإنما هو مجموعهما، أي إن الجسد ليس مجرد مجموعة من الأعضاء تعمل بطريقة آلية، ولا حوادث نفسية متكاملة. ويظل الأهم من هذا كله أن الجسد وجود في العالم، وهو وسيلتنا كي نعرف ونوجد.

إن وجود الجسد في العالم ومعرفته بالموضوعات يبينان لنا أن له علاقات بها متنوعة، وهذه العلاقات تُظهر أن الجسد هو موجود ذو مظهرين، فهو من جهة شيء من الأشياء، ومن جهة أخرى يُرى ويُلمس⁽¹¹⁶⁾، والمظهر الأول مرئي بينما المظهر الثاني لا مرئي. يسمي مرلو-بونتي الجسد الأول «الجسد الموضوعي» والجسد الثاني «الجسد الفينومولوجي». وقد تكون سيمون دي بوفوار أخذت هذا التفسير عن مرلو-بونتي، وربما هذا ما يعبر عنه قولها: «إن الحضور في العالم يبين لنا بوضوح وضعية الجسد الذي يكون شيئًا من بين الأشياء في العالم كما يكون وجهة نظر في شأن العالم»⁽¹¹⁷⁾. ووجهة النظر هذه هي ما يسمى في فينومولوجيا مرلو-بونتي «الجسد الفينومولوجي» أو «الجسد الخاص»؛ وهو الجسد الواعي بمكانته في العالم، بالنسبة إلى نفسه وبالنسبة إلى الأشياء والأجساد الأخرى. وهذا ما عبرت عنه ميشيلا مارزانو بقولها «إن

Ibid., p. 97.

Simone De Beauvoir, *Le Deuxième sexe* (Paris: Gallimard, 1949), p. 73.

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 213.

De Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, p. 42.

(114)

(115)

(116)

(117)

الجسد البشري هو بالتأكيد موضوع نستطيع تأمله من الخارج وإبقائه بالتالي على مسافة، إنه جسد الغير: جسد من بين الأجساد الأخرى، لكنه لا يكف مع ذلك أبدًا عن الإحالة إلى حضور مختلف عن حضور الموضوعات المادية الأخرى⁽¹¹⁸⁾.

يتبين لنا مما سبق أن هناك تحولًا في النظرة إلى الجسد، فبعد أن كان في فلسفات الحدائث مقولة ثانوية ومهمشة، أصبح مركز اهتمامات الفيلسوف. وبالفعل، فنحن إذا عدنا إلى فلسفة ديكرت نجد أنه يضعه في مرتبة أدنى من النفس، كما أنه يرفض الأخذ بالمعرفة التي يكون مصدرها الحواس، إذ يقول: «إن المعرفة التي تأتينا من الفكر أسبق من المعرفة التي تأتينا من طريق الجسد»⁽¹¹⁹⁾. أما الفينومولوجيا الجديدة، فعملت على تغيير هذا التصور، فأصبح الجسد ليس أداة للمعرفة فحسب، بل وسيلة للوجود أيضًا، وهذا الأخير لا يرتبط بالفكر كما كان في فلسفة ديكرت أو هوسرل الذي أعطى الأولوية للفكر على حساب بقية الموجودات، خصوصًا منها الجسد، وإنما كما يؤكد مرلو-بونتي، ينتمي الوعي والجسد كل منهما إلى الآخر، وهذا ما تبينه لنا خبرة الوعي المتجسد الذي هو انخراط في العالم من خلال فكرة الجسد. فالجسد مرتبط بالوعي، وهو منفصل عنه في الوقت نفسه، ولا سيما عندما يكون وجودًا للآخر لأن «جسد الآخر هو بالأصل مختلف عن جسدي لذاته»⁽¹²⁰⁾. وهذا التمييز السارتر بين الجسد لذاته والجسد كوجود للآخر هو ما يرفضه مرلو-بونتي، لأن الحديث عن انفصال الوعي عن وجوده هو في حد ذاته حديث عن عدمية تناقض وحدة الوجود في فينومولوجيا مرلو-بونتي الذي يقول عن هذه الوحدة بين الأجساد: «الجسد ما يسميه المرء آلة، بل هو هذا الجسد الفعلي الذي أسميه جسدي، هو هذا الحارس الذي يقف صامتًا وراء كلماتي، ووراء

(118) ميشيلا مارزانو، فلسفة الجسد، ترجمة نبيل أبو صعب (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2011)، ص 10.

Descartes, *Les Principes de la philosophie*, p. 96.

(119)

Sartre, *L'Être et le néant*, p. 398.

(120)

أفعالي، حيث ينبغي أن تستيقظ مع جسدي الأجساد المشاركة، أي الآخرون الذين يعاملونني وأعمالهم، وأعيش معهم وجودًا فعليًا وحاضرًا»⁽¹²¹⁾. إن جسدي وجسد الآخر كل منهما مظهر أو مرآة للآخر، فجسدي هو ناظر ومنظور إليه من أجساد أخرى، وهذه العلاقة المتبادلة ما بين الأجساد هي التي يحدثنا عنها مرلو-بونتي في المرئي واللامرئي بقوله: «إن جسدي كموضوع مرئي موجود في هذا المشهد الكبير، لكن جسدي الرائي يدعم جسدي المرئي، وجميع المراثيات معه لأن هناك تداخلًا وتشابكًا بين الواحد والآخر»⁽¹²²⁾، فجسدي وجسد الآخر كلاهما موضوعي وفينومولوجي. لكن ما يجب أن نشير إليه هنا هو أن تمييز مرلو-بونتي بين الجسد الموضوعي والجسد الفينومولوجي لا يعني أنهما جسدان مختلفان وإنما هما مظهران لجسد واحد.

بناء على ما ذكرناه، يتجلى لنا الفرق بين موقف كل من سارتر ومرلو-بونتي من فكرة الجسد؛ إذ ينظر إليه سارتر في إطار الوجود الإنساني الذي ينقسم إلى «وجود-لذاته» و«وجود-في-ذاته». ولذلك جاءت نظرتة تصورية بعيدة عن الواقع، أو عن الوجود الفعلي للجسد الذي هو وجود متجسد مع أجساد أخرى في العالم، وهو الجسد الذي اهتمت به الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي، حيث جعلت من فكرة الجسد فكرة مركزية لا يُنظر إليها من ناحية التأمل الفلسفي فحسب، وإنما ربطتها بوجهة النظر العلمية؛ لأن مرلو-بونتي استفاد كثيرًا من الدراسات العلمية المعاصرة؛ خصوصًا في ميدان الفيزيولوجيا وعلم النفس. وهكذا، فإذا كان سارتر يفصل بين الوعي والجسد، فإن مرلو-بونتي مقابل ذلك ينظر إليهما في تكاملهما، من خلال مفهوم الوعي المتجسد الذي يعبر عنه الجسد الفينومولوجي.

يقدم إلينا مرلو-بونتي إذًا مفهوم الجسد الفينومولوجي، أو الجسد الخاص، مقابل النظرة التقليدية إلى الجسد التي تعتبره موضوعًا مثل بقية

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 13.

(121)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 182.

(122)

الموضوعات، فيكون هذا الجسد ملكية خاصة بي، أو كما يقول غابريال مارسال: «إنني أنتمي إلى جسدي، وليس هذا فحسب، بل يمكنني أن أعتبر جسدي بمنزلة ملكية خاصة»⁽¹²³⁾، أو كما يقول برغسون: «لاحظت أن بُعد الأشياء الخارجية وألوانها وأشكالها، تتغير بحسب اقتراب جسدي منها وابتعاده عنها»⁽¹²⁴⁾. وبالتالي، فإن جمع مرلو-بونتي بين لامرئي الجسد ومرئييه بين لنا أنه ظل وفيًا لذلك المبدأ الذي انطلق منه في تجاوز المذهبيين التجريبي والعقلاني، من الإدراك الحسي إلى فكرة الجسد.

لكن، ما نلاحظه لديه هو أن فكرة الجسد تمتاز بنوع من الغموض؛ لأن إذا كان الجسد قابلاً للملاحظة فهذا يعني أنه يجب أن يكون على مسافة معينة من الذات الملاحظة؛ أي كي ألاحظ جسدي أحتاج إلى جسد آخر ألاحظ من خلاله جسدي، من دون أن يكون هذا الجسد بدوره ملاحظاً. وما يزيد الأمر غموضاً هو أن جسدي مرئي في بعض أجزائه، وغير مرئي في أجزاء أخرى، فأنا ببساطة لا أستطيع أن أرى مناطق جسدي كلها، وهنا يقول مرلو-بونتي: «إن رأسي لا يقع في مجال نظرتي إلا من خلال طرف أنفي أو حركة عيني، كما يمكنني أن أرى عيني من خلال مرآة، لكنهما في هذه الحالة عيني شخص ملاحظ... وإن جسدي المرئي هو موجود في الأجزاء البعيدة عن رأسي، ولكن بالقياس فإننا إذا اقتربنا من العينين، فإنه ينفصل عن الأشياء، ويشكل فراغاً لا تصل العينين إليه، وعندما أسعى إلى العودة إلى المرآة، من أجل إكمال هذا الفراغ، فإنهما تعيداني إلى جسد أصلي غير موجود هنا بين الأشياء. أما بالنسبة إلي فهو موجود خلف كل رؤية»⁽¹²⁵⁾. بعبارة أخرى، حتى لو لم تكن كل أعضاء جسدي مرئية بالنسبة إلي، فإن ما يكمل هذه اللامرئية هو الوعي الذي لدي عن جسدي؛ لأن الوعي هو وعي متجسد وإن الجسد هو تجسد الوعي ومجموعهما هو جسد موجود في العالم.

Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète* (Paris: Gallimard, 1941), p. 157. (123)

Bergson, *Matière et mémoire*, p. 15. (124)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, pp. 107-108. (125)

هكذا يتبين لنا أن ما يسميه مرلو-بونتي الجسد الفينومولوجي هو رؤية جديدة لعلاقة الذات بالموضوع التي كانت أساس مشكلة المعرفة، أي إن الجسد أصبح هو الذات وهو الموضوع أو هو جسر يربط بينهما، كما إن «عملية لمس الجسد ذاته ورؤيته ذاته، يجب أن نفهمها تبعاً لما قلناه عن الرؤية والمرئي، عن اللمس والملموس، فهي ليست فعلاً، وإنما وجود»⁽¹²⁶⁾. وهذا هو المفهوم الجديد الذي تعطيه الفينومولوجيا الجديدة للوجود، أي إنه وحدة بين الرائي والمرئي، بين الذات والموضوع، أو بين الـ «لذاته» والـ «في-ذاته». وتتحقق هذه الوحدة من خلال مقولة الجسد، وهي وحدة مفقودة في الفلسفات السابقة، سواء التي اهتمت بمبحث المعرفة مثل فينومولوجيا هوسرل أو التي اهتمت بمبحث الوجود مثل فينومولوجيا هايدغر.

إن مرلو-بونتي ليس الفيلسوف الوحيد الذي درس فكرة الجسد، بل اهتم به أغلب الفلاسفة الوجوديين، إلا أن أيًا منهم لم يصل إلى قدر اهتمام مرلو-بونتي به؛ ذلك أن المفهوم الجديد للجسد يشكل أساس نظريته في المعرفة والوجود. وهذا ما تؤكد كلاً دا سيلفا حين تقول إن الجسد في فلسفة مرلو-بونتي «ما عاد تلك الكتلة من اللحم التي يشتغل عليها الطبيب أو البيولوجي، وإنما هو الجسد الذي أعيشه بعمقه، وهو ملكيتي الخاصة لأن لدي به خبرة، وأهم من كل هذا هو ذلك الاتجاه المطيع لكل مقاصدي»⁽¹²⁷⁾، لأنه ينقل الوعي إلى العالم من جهة وينقل ظواهر العالم إلى الوعي من جهة أخرى، فهو تخارج لتداخل وتداخل لتخارج. ويصف مرلو-بونتي الجسد بوصف دقيق، يحدد علاقته بالوعي والأشياء والعالم، فيقول «إن الجسد ليس موضوعاً، وللسبب ذاته، فإن الوعي الذي يحمله ليس فكراً، أي إنني لا أستطيع تحليله أو إعادة تركيبه من أجل تكوين فكرة واضحة عنه. إن الجسد يمتاز بالوضوح والغموض، وهو متجذر في الطبيعة في اللحظة ذاتها التي

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 303.

(126)

Merleau-Ponty et Da Silva-Charrak, *Le Corps et le sens*, p. 17.

(127)

يتشكل فيها من خلال الثقافة، كما أنه لا ينغلق على ذاته أبداً، ولا يتجاوزها
أكان جسد الآخر أم جسدي، فليس لدي إمكانية أخرى لمعرفة الجسد
الإنساني غير أن أحياءه⁽¹²⁸⁾.

إن هذا الوصف الذي يقدمه مرلو-بونتي هو وصف الجسد الفينومولوجي
الذي تمكن من خلاله من حل كثير من المشكلات الفلسفية المتعلقة بمبني
المعرفة والوجود، إذ يكون هذا الجسد ذاتاً وموضوعاً في الوقت نفسه، وهو
وحدة تجمع النفس والجسد معاً، كما أنه إمكانية الوجود في العالم.

2 - وظائف الجسد

أ- الرؤية

يدرس مرلو-بونتي في أهم فصل من فصول كتابه الرئيس فينومولوجيا
الإدراك، والمعنون «الجسد»، جملة من الوظائف التي يؤديها الجسد. ونظراً إلى
أهمية «الرؤية»، بدأ حديثه بها، فما دامت خبرة الإدراك الحسي هي بالضرورة
خبرة الجسد، فإن ما يصل إليه الإدراك من أشياء وآخرين ومختلف الموضوعات
الموجودة في العالم، يكون بواسطة الرؤية. وكي يتضح لنا موقف الفينومولوجيا
الجديدة عند مرلو-بونتي من الرؤية، وكذا أبعادها المعرفية والوجودية، سنحاول
أن نتعرف أولاً إلى موقف الفلسفات السابقة من الرؤية، خصوصاً فلسفات الوعي،
لأن مفهوم مرلو-بونتي للرؤية ولوظيفتها هو نقد هذه الفلسفات وتجاوزها.

ندرج موقف ديكرت من الرؤية في الإطار العام لفلسفته، والذي يبين
أن الفكر أسبق من الوجود، أي إن وجود الأشياء ومعرفتنا بها تابع لحركة
الوعي. وبالتالي، فإن الشيء ليس ما أراه بعيني، وإنما هو ما يوجد في فكري،
ومعرفتي به تتم من خلال وضوح فكريتي التي لدي عنه، لا من خلال رؤية
الأشياء كوجود خارجي محسوس، وهذا ما يؤكد ديكرت في التأملات
الميثاقية فيقول: «نعتقد أننا نرى هذه الشمعة بواسطة نظرة العينين، لا من
خلال وظيفة الفكر، فإذا كنت أنظر من خلال النافذة مثلاً إلى أشخاص يعبرون

الطريق، فأقول إنني أرى أشخاصًا، مثلما قلت إنني أرى الشمعة. لكنني أرى من خلال النافذة قبعات أو معاطف تغطي أشباحًا أو أشخاصًا، لأنني أحكم بأنهم أشخاص حقيقيون، وهكذا أدرك من خلال القدرة على الحكم الكاملة في فكري، ما أعتقد أنني أراه بعيني»⁽¹²⁹⁾.

بناء عليه، ينظر ديكرت إلى الرؤية على أنها فكر، ويعطي الأولوية لفكر الرؤية على الرؤية كفعل وكوظيفة تؤديها العين وبالتالي الجسد، لأن المعرفة التي تأتي من الجسد هي دائمًا خاطئة ولا يمكن الوثوق بها. هذا الموقف هو ما يرفضه مرلو-بونتي في أغلب مؤلفاته من فينومولوجيا الإدراك مرورًا بـ العين والفكر وصولًا إلى المرئي واللامرئي، فهو يعتبر أن الرؤية ليست فكرًا، وإنما هي ما يجعل الفكر موجودًا في العالم وذلك بواسطة الجسد، فكيف تكون الرؤية تجسيدًا لحركة الوعي نحو العالم وموضوعاته؟

يقول مرلو-بونتي «إن تعريف الحدس الفعلي يقوم على مماثلته مع الرؤية على أنها في ذاتها فكر للمرئي... وتحليل الرؤية هذا هو ما يجب علينا إعادة النظر فيه»⁽¹³⁰⁾، لأنه ليس هناك رؤية كفكر، وإنما هناك رؤية كفعل. وهنا يبين لنا أندري روينيه أن الرؤية عند مرلو-بونتي هي بمنزلة تأمل، ولكن ليس تأمل الوعي وإنما تأمل الجسد عندما ينظر إلى ذاته في المرآة، أو عندما ينظر إلى الأشياء. وبالتالي، تعتبر الرؤية هنا عن تفكير مرتبط بالجسد، وليس عن فكر يتفقد ذاته⁽¹³¹⁾، وهي، أي الرؤية، تحقق علاقة الوعي بالجسد والأشياء بالآخرين، وتضمن بالتالي وحدة الرائي والمرئي لأن الشيء المرئي يصبح معروفًا عندما يقع تحت مجال نظرتي.

يطرح مرلو-بونتي مسألة العلاقة بين الرؤية والشيء، فيقول: «يمكنني أن أرى المنزل المجاور من زوايا مختلفة، فأنا أراه بشكل مختلف إذا نظرت

Descartes, *Méditations métaphysique*, pp. 48-49.

(129)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, p. 327.

(130)

Robinet, *Merleau-Ponty: Sa vie, son œuvre*, p. 57.

(131)

إليه من الجهة اليمنى لنهر السين، وبصورة مختلفة من الداخل، كما أراه بشكل مختلف إذا نظرت إليه من الطائفة، لكن المنزل ذاته ليس أحد هذه الأوجه»⁽¹³²⁾. فما حقيقة رؤية المنزل إذا؟ من وجهة نظر الفينومولوجيا الجديدة، عندما أنظر إلى المنزل أرى جانباً منه فحسب، وإذا تحركت بواسطة جسدي وانتقلت إلى زاوية أخرى أرى منه جانباً آخر، وهكذا برؤية الجوانب كلها تكتمل لدي صورة المنزل، لكن ما ينبغي علينا أن نوضحه هنا هو أن الرؤية لا تنقل الشيء من العدم إلى الوجود، فهو موجود قبل رؤيته، وإنما تعمل الرؤية على تحقيق وحدة الوجود بين الراي والمرئي.

عند حديث مرلو-بوتني عن علاقة الرؤية بالشيء المرئي من الجوانب المكانية، لا ينسى التحدث عن الجانب الزماني، «لأن الرؤية في المكان هي في الوقت نفسه رؤية في الزمان»⁽¹³³⁾. فأنا أرى المنزل أو الكتاب أو الجامعة في مكان معين، كما أرى كل موضوع من هذه الموضوعات في الزمان، وتكون لحظة الزمن التي أرى فيها شيئاً ما عنصراً مهماً وضرورياً في رؤية هذا الشيء. وما يقال عن اللحظة الحاضرة يقال كذلك عن اللحظة السابقة واللاحقة؛ لأن الشيء كان موجوداً في الماضي، وهو موجود في الحاضر، وقد يكون موجوداً في المستقبل، بغض النظر عن مسألة زوال الشيء، كأن ينهار المنزل مثلاً.

إذا عدنا إلى الشيء المرئي في الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل، نجد أن هذا الشيء حتى ولو كان يقع تحت مجال بصرنا، يبقى مرتبطاً بحكم الوعي، فالشيء لا نتعرف إليه بواسطة الرؤية، وإنما هو، كما يقول هوسرل، «نتيجة تركيب تألفي تفترضه في الدرجة السفلى العمليات التأليفية التي تحدث في الوعي الداخلي»⁽¹³⁴⁾. وكي يوضح هوسرل موقفه هذا، يدرس ظاهرة اللون، فيبين أننا نتعرف إلى اللون لا لأننا نراه بالعين، وإنما لأنه موجود في الوعي، حيث يقول في فكرة الفينومولوجيا: «إن اللون المحسوس يمكن له أيضاً أن

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 81.

(132)

Ibid., p. 83.

(133)

Husserl, *Expérience et jugement*, p. 85.

(134)

يصير مردودًا من خلال إقصاء الدلالات المفارقة كلها، وحيث لا يتبقى لها عندي المعنى الذي للون الصحيفة أو للون المنزل... إلخ، فكل وضع وجود تجريبي، يمكنه أن يصبح معلقًا حينها، آخذ اللون كما (أراه) بالضبط كما لو أنني «أعيشه»⁽¹³⁵⁾، وذلك لأن الرؤية ما هي إلا فعل من أفعال الوعي ذات الطابع المعرفي، وهذا ما يجعل رؤية الأشياء تندرج في إطار خبرتي المعيشة.

أما في الفينومولوجيا الجديدة لدى مرلو-بونتي، فإن عالم الرؤية هو رؤية العالم، وهو ليس عالمًا ماهويًا ينتجه الوعي؛ وإنما هو العالم المرئي المحسوس الذي يفتح عليه الإدراك الحسي الذي، كما يقول عنه مرلو-بونتي «يفتح العالم مثلما يفتح الجراح الجسد»⁽¹³⁶⁾. والرؤية هي ما يضمن هذا الانفتاح على الأشياء وعلى العالم، فتندرج الأشياء ضمن خبرتنا المرئية التي ليست هي خبرة الوعي المتعالي، كما كانت مع هوسرل، وإنما هي خبرة بالعالم الموجود قبل معرفتنا به. وبالتالي، فما دمننا «لا نرى إلا ما ننظر إليه»⁽¹³⁷⁾، فإن الرؤية هي معرفة بالعالم ووجود فيه.

لا تنفي الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي دور الفكر في عملية الرؤية، لكنها لا تجعله الموجه الأساس لها، فالرؤية هي عملية للفكر وللجسد في الوقت نفسه، لأن العين هي ما يربط بين الوعي والجسد والعالم، وتتأسس الخبرة الإدراكية كلها على هذه الرابطة، فيصبح الجسد والعين خصوصًا وسيلة للمعرفة وللوجود، وما يبرر ذلك هو أنني أنتقل بواسطة حركة جسدي لرؤية الأشياء والأماكن، فأنا أرى ما أتحرك نحوه وأتحرك نحو ما أراه.

توجه الرؤية في فينومولوجيا مرلو-بونتي حركة الوعي في العالم، وتبين دور الإدراك الحسي في معرفة الأشياء والأجساد الأخرى. فالرؤية هي عودة إلى العالم الحقيقي الذي أهتمته الفلسفات السابقة، من خلال تسليط الضوء

(135) هوسرل، فكرة الفينومولوجيا، ص 110.

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 271.

(136)

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 17.

(137)

على الأشياء والموجودات الكامنة فيه، بل منحها الكلمة كي تعبر عن حضورها ووجودها في العالم. لذا، نجد أن مرلو-بونتي يهتم كثيرًا بميدان الفن، ولا سيما فن الرسم، لأنه يعبر عن حضور الأشياء في العالم حضورًا مرئيًا، ولأن الألوان بالتحديد هي ما يأخذها إلى الأشياء، فهو يعتبر أن رؤية المصور أو الرسام تختلف عن الرؤية العادية، «لأن رؤية المصور ليست نظرة على الخارج، أو هي علاقة (فيزيائية - بصرية) مع العالم، لأن العالم ما عاد قائمًا أمامه عن طريق التمثيل وإنما الفنان هو الذي يولد وسط الأشياء... وتكون اللوحة لوحة لأنها تشق (جلد الأشياء)، لتبين لنا كيف تكون الأشياء أشياء والعالم عالمًا»⁽¹³⁸⁾. ولكن السؤال الذي يطرح هنا هل نفهم الرؤية على أنها حضور أحد الطرفين على حساب الآخر، كأن تكون هي حضور للأشياء على حساب الذات؟

يبين لنا مرلو-بونتي في العين والفكر أن الرؤية «ليست نمطًا معينًا من الفكر، أو حضورًا للذات: إنها أسلوب خاص، كي أكون غائبًا عن ذاتي»⁽¹³⁹⁾. لكنه يتراجع عن ذلك في المرئي واللامرئي، ويبين أن الرؤية «هي رؤية الذات ذاتها»⁽¹⁴⁰⁾. فكيف يمكننا تفسير هذا التعارض بين غياب الذات وحضورها في أثناء الرؤية؟ في العالم، يتجلى أمامنا مفهوم الرؤية ووظيفتها؛ فهي مرآة تعكس الذات على العالم، والعالم على الذات، لأن غياب الذات عن ذاتها ما هو إلا حضورها في العالم، وحضورها في العالم هو في الوقت نفسه غياب لها لأنه حضور للأشياء. فغياب الذات هو تأكيد أن الرؤية ليس فكر رؤية، وإنما رؤية بالفعل. وإن حضور الأشياء لا يعني أن الذات ليست موجودة، وإنما تعمل الرؤية على الجمع بين المرئي واللامرئي.

يتضح لنا مما سبق أن مفهوم الرؤية يقدم حلًا لأهم مشكلة تندرج في إطار مبحث المعرفة، ألا وهي مشكلة علاقة الذات بالموضوع التي استمرت مدة زمنية طويلة جدًا، حيث نجدها في مراحل الفكر الفلسفي كلها، بدءًا بالفكر

Ibid., p. 69.

(138)

Ibid., p. 81.

(139)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 310.

(140)

اليوناني، مرورًا بالفكر الحديث، وصولًا إلى الفلسفة المعاصرة. فإذا كانت أغلب المواقف الفلسفية السابقة والمعاصرة تعطي الأولوية لأحد الطرفين على الآخر، فإن الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تؤكد عدم وجود أولوية أو أسبقية بين الوعي الداخلي والموضوع الخارجي، وإنما تجمع الرؤية، كوظيفة من وظائف الجسد، بين الوعي والشيء، لتكون بوابة كل منهما إلى الآخر؛ لأنني أرى بواسطة عيني، لا من خلال حكم عقلي. وبناء عليه، تعمل الرؤية في فينومولوجيا مرلو-بونتي على إعادة موضعة الذات في العالم، وذلك مرورًا بفكرة الجسد؛ لأن الجسد هو من يرى الأشياء، كونه موجودًا بينها فهو راءٍ ومرئي، وهو من يجمع بين النظرة والحركة، فهما يتتمان إلى الوجود نفسه، لأنهما من النسيج نفسه⁽¹⁴¹⁾. فالأشياء لها وجودها الخاص المستقل عن ذاتي، لكن وجودها في الوقت نفسه مرتبط بوجودي، وبرؤيتي لها. وهنا يقول مرلو-بونتي: «من الأكيد أن هذه الطاولة التي أمامي تقيم علاقة فريدة بعيني وجسدي: ذلك أنه لا يمكنني رؤيتها إلا إذا كانت في مجال فعلهما، فمن فوقها توجد الكتلة الداكنة لجبيني، ومن تحتها المحيط الأكثر غموضًا لخدي»⁽¹⁴²⁾. إن فعل الرؤية أو الرؤية بالفعل، هي التي تحدد وجود الأشياء ومعرفتنا بها، من خلال الحركة التي ينجزها جسدي نحوها أو حولها.

هنا، يظهر لنا أن قيمة الرؤية تكمن لا في كونها وسيلة معرفة فحسب، وإنما كذلك في كونها تحقيقًا للوجود، أكان وجود الذات أم وجود الموضوعات المرئية؛ لأننا نعرف أشياء نحن موجودون معها. كما تُظهر لنا الرؤية غموض الجسد الذي هو راءٍ ومرئي، وهو يتعرف إلى موضوع فيما يكون بدوره موضوع معرفة. كما أنه موجود-مع، لأنه موجود-في، فيلتحم جسد الوعي مع جسد الأشياء لأنها «ملحقة به وممتدة فيه ومغروزة في لحمه»⁽¹⁴³⁾، مثلما هو مغروز في جسد العالم ليزول الخط الفاصل بين الرائي والمرئي، وبين المرئي

Huneman et Kulich, *Introduction à la phénoménologie*, p. 116.

(141)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, pp. 21-22.

(142)

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 19.

(143)

واللامرئي، ولا يرجع الفضل هنا إلى العين فحسب، وإنما إلى الجسد ككل أيضًا؛ لأن ما يقال عن العين بالنسبة إلى البصير يقال كذلك عن اليد بالنسبة إلى الكفيف. وفي كلتا الحالتين، الجسد هو من يرى، وهو من يلمس.

بالتالي، يجعل مرلو-بونتي من الرؤية تجسيدًا لمهمة الفينومولوجيا الجديدة، التي هي العودة إلى العالم والكشف عنه من أجل إحياء خبرتنا به. فرؤيتنا للأشياء تعبير طبيعي عن وجودنا في العالم وإدراكنا له كما هو، والذي يحدد مكانتي في العالم وعلاقتي به ليس أفق الوعي المتعالي، وإنما مجال الرؤية والإدراك الحسي: «ذلك أنه بواسطة الرؤية، نلمس النجوم والشمس، ونكون في كل مكان في وقت نكون فيه قرييين من الأشياء البعيدة مثل قربنا من الأشياء القريبة»⁽¹⁴⁴⁾. فالرؤية تصل إلى معرفة أبعاد العالم كلها، وهي التقاء جميع مظاهر الوجود.

إن وحدة الوجود التي تتجسد في فعل الرؤية كانت مفقودة في الفلسفات السابقة، ليس مع ديكارت وهوسرل فحسب، وإنما كذلك مع سارتر الذي جعله تمييزه بين الوجود «لذاته» والوجود-في-ذاته لا ينتبه إلى أهمية النظرة على الرغم من دراسته فكرة الجسد، حيث يقول: «أنا أنظر إلى هذه الورقة البيضاء فوق طاولتي، وأدرك شكلها ولونها ووضعيتها، فهي معطاة لنظرتي كموجود أشاهده ببساطة، إلا أنها لا ترتبط بي أبدًا، فهي موجودة من أجلي، لكنها ليست أنا»⁽¹⁴⁵⁾.

إن النظرة تبين أن الموجودات متميزة عنا، وليست موجودة معنا، لأن سارتر وضع حدًا فاصلًا بين الناظر والمنظور إليه، وهنا يرد عليه مرلو-بونتي بقوله: «عوض أن نتحدث عن الوجود والعدم، من الأفضل أن نتحدث عن المرئي واللامرئي، ونبين أنهما غير متعارضين، فنحن نقول لا مرئي كما نقول لا متحرك: ليس بما هو غريب عن الحركة، لكن لأنه يتميز بالثبات، إنها درجة

Ibid., p. 83.

(144)

Sartre: *L'Imagination*, p. 1, et voir notamment, *L'Être et le néant*, p. 367.

(145)

الصفير من المريئية»⁽¹⁴⁶⁾. لذا يقع سارتر في الخطأ الذي وقع فيه هوسرل، من حيث أراد تجاوزه؛ ألا وهو إعطاء الأولوية للوعي على حساب أشياء العالم المريئية، لأنه فصل بين الوعي كوجود لذاته والوعي كوجود خارجي لا يمكن معرفته، أما الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي فتجمع بين المريئي واللامريئي، وترى أنهما مظهران لوجود واحد هو الوجود-في-العالم.

هذا بالنسبة إلى سارتر، أما بالنسبة إلى هايدغر، فعلى الرغم من اهتمامه بالكيونة في العالم، فإنه لم يهتم بالعلاقات المريئية بين الدازين وبقية الموجودات، لأن الكيونة عنده تكون في أفق الزمان الذي هو البعد الحقيقي للكيونة. ويبين هايدغر من خلال الكيونة في العالم أن الوحدة الأفقية للزمانية هي «شرط الإمكانية الأنطولوجية الوجودية للبناء الأساس للدازين»⁽¹⁴⁷⁾، وهذا ما يعطي العالم مفهوماً تصورياً بعيداً عن المفهوم الواقعي للعالم الذي تهتم به فينومولوجيا مرلو-بونتي، والذي هو العالم المريئي أو المحسوس. فإذا كان ديكاوت ينظر إلى الرؤية على أنها فكر الرؤية، وهوسرل يرى أنها فعل من أفعال الوعي، وسارتر يفصل بين العالم المريئي واللامريئي وهايدغر يتعالى على هذا العالم من خلال أفق الزمان، فإن الفينومولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي تبين أن الرؤية، باعتبارها أهم الوظائف التي يقوم بها الجسد، تجمع بين الفكر والعالم أو اللامريئي والمريئي، وتجعلنا نتعرف إلى الأشياء والأجساد الموجودة معنا في العالم.

كذلك من خلال دراسة مسألة الرؤية في فينومولوجيا مرلو-بونتي، يصل شاركوسات إلى أن كل مريئي هو معطى في مجال اللامريئي، وهو يظهر من خلاله، ومن الخطأ، كما يؤكد، أن نربط هذا المصطلح بأي معنى ميتافيزيقي، إذ يعتبر «الوجود العمودي» الذي تحدث عنه مرلو-بونتي عن هذا التقارب بين المريئي واللامريئي، لا من ناحية الأبعاد الهندسية للمكان المريئي، لكن من ناحية

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 30.

(146)

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 429.

(147)

البعد الأنطولوجي لكل ما هو موجود⁽¹⁴⁸⁾. ويؤكد رونو بارباراس أيضًا أن المسافة القائمة بين المرئي واللامرئي ليست خطأ فاصلاً بينهما، لأن الشيء المرئي المدرك لا يمكن أن يوضع خارج هذه المسافة، فالشيء ليس هنا لأنه على مسافة معينة مني، وإنما على العكس من ذلك، هو على مسافة معينة مني لأنه هنا. ولأنه كذلك يظهر. ولهذا السبب يجمع مرلو-بونتي بين المرئي واللامرئي الذي هو جوهره. كما أن اللامرئية ليست سلبًا، وإنما هي مرادفة للمرئية⁽¹⁴⁹⁾.

هكذا، تعبّر الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي، من خلال تأكيدها أهمية وظيفة الرؤية التي يؤديها الجسد، عن وحدة المرئي واللامرئي، وتقدم إلينا مفهومًا جديدًا عن الذاتية والعالم والوجود الحقيقي الذي هو وجود الجسد، والذي يجمع بين الوعي والجسد والعالم، لأن «الجسد ظاهرة مرآوية»⁽¹⁵⁰⁾، تبين أن الجسد هو غلاف الوعي ومركز العالم، لا لأنه يرى فحسب، وإنما كذلك لأنه يتحرك ويوجد في المكان.

ب- مكانية الجسد وحركته

تبيّن لنا كيف يكون الجسد الفينومنولوجي أو الخاص، من خلال الرؤية، قدرة وإمكانية واسعة لمعرفة الأشياء والآخرين والوجود المشترك معهم، فهو وجود يتحد فيه الرائي مع المرئي، ذلك أن ما يميز الجسد هو كونه وعيًا خاصًا يجعل وجوده في العالم وجودًا من نوع خاص أيضًا، فهو ليس وجودًا بمفهوم هايدغر؛ يشعر فيه الدازين بالقلق، ويتنظر مصيره المحتوم، وإنما هو وجود متجسد في عالم واقعي، حيث يكون فيه الجسد مركز العالم، من خلال الوظائف التي يؤديها، فإضافة إلى رؤيته للأشياء وللعالم هو موجود في المكان، ويتنقل بواسطة الحركة. فما مفهوم المكان؟ وما علاقته بالحركة؟ وكيف يفسر مرلو-بونتي مكانية الجسد؟

Charcosset et Merleau-Ponty, *Approches phénoménologiques*, p. 45.

(148)

Barbaras, *Merleau-Ponty*, p. 31.

(149)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 309.

(150)

يبدأ مرلو-بونتي في دراسة مكانية الجسد بإظهار الفرق بين الجسد والشيء، من ناحية الوجود في المكان فيقول: «إذا كانت ذراعي موضوعة على الطاولة، فإنني لن أفكر في القول بأنها توجد بجانب منفضة السجائر»⁽¹⁵¹⁾، ذلك أن علاقة المكان العادية الموجودة بين الأشياء لا يمكن أن تحتوي أعضاء جسدي مثلما تحتوي بقية الأشياء المادية فإذا كنا نقول عن أشياء المنزل، أو حتى عن أشياء وموضوعات العالم الخارجي، أنها موجودة بعضها إلى جانب بعض، كأن نقول المكتبة أمام الجامعة، فإن فينومولوجيا مرلو-بونتي ترفض أن يُطبّق هذا القول على الجسد.

ترفض فينومولوجيا مرلو-بونتي التصور التقليدي للمكان، خصوصًا عند ديكرت وكانط؛ لأن المكان عند ديكرت، كما يقول أندريه روبينييه، هو مجال العلاقات القائمة بين الأشياء، فالمكان أدركه بذاتي ولا أراه من خلال غلافه الخارجي وأنا أراه من الداخل لأنني أحتويه⁽¹⁵²⁾، ذلك أن المكان الديكرتي لا وجود واقعي له، وإنما هو فكرة كامنة في العقل. وهذا الموقف نجده أيضًا في المثالية النقدية عند كانط الذي يرى أن المكان، إلى جانب الزمان، هو فكرة عقلية مجردة سابقة على أي تجربة حسية، وهذا ما يؤكد في قوله: «المكان ليس مفهومًا تجريبيًا استمد من تجارب خارجية، ذلك أنه كي يمكن لبعض الإحساسات أن تتعلق بشيء خارجي (أعني بشيء قائم في موضوع آخر، من ذلك المكان الذي أوجد فيه)، وحتى يمكنني أن أتصور الأشياء بعضها خارج بعض وإلى جانب بعض، وبالتالي لا من حيث هي متميزة فحسب، بل من حيث هي قائمة في موضوعات مختلفة أيضًا، فيجب أن يكون تصور المكان في الأساس سلفًا»⁽¹⁵³⁾. لكن هذا التصور التقليدي الديكرتي أو الكانطي، هو ما يعترض عليه مرلو-بونتي، لأن «التقليد الديكرتي والكانطي يعلمنا أن نضع

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 114.

(151)

Robinet, *Merleau-Ponty: Sa vie, son œuvre*, p. 117.

(152)

(153) عمانوئيل كُنت، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي،

1989)، ص 61.

تحديدات مكانية لماهية الشيء... حيث يكون التشتت المكاني هو المعنى الوحيد للواقع. لكن خبرة الجسد الخاص هي التي تعلمنا تجذير المكان في الواقع»⁽¹⁵⁴⁾.

إن ما نتعرض عليه فينومولوجيا مرلو-بونتي بالتحديد هو الفصل بين الوجود في المكان وخبرتنا بهذا الوجود؛ لأن المكان ليس مجرد فكرة امتداد كامنة في العقل، ولا هو مبدأ قبلي سابق على الواقع، لكنه الوسيلة الفعلية التي من خلالها تكون وضعية الأشياء ممكنة، فأبعاد المكان ليست موجودة مع الشيء، وإنما خبرتنا بالمكان هي التي مكنتنا من تحديد هذه الأبعاد. ولا ترتبط خبرتنا بالمكان بحركة الوعي وحده، لأن هذا الخطأ هو ما وقع فيه هوسرل أيضًا عندما يقول: «بالنسبة إلي، يبدو كل ما هو ليس بجسد، مكملًا لهذا الجسد لأن الأنا الواعي هو من يحدد اليمين واليسار والأمام والخلف، والأمر نفسه بالنسبة إلى الزمن، كأن نقول الآن أو بعد قليل»⁽¹⁵⁵⁾، وهذا ما يعطينا مفهومًا تفكريًا بالمكان، هو بمنزلة قاسم مشترك بين ديكارت وكانط وهوسرل لأنه مفهوم يعطي الأولوية للوعي على حساب الوجود الفعلي الذي هو الوجود المتجسد في المكان الذي تحدده حركة الجسد، لأن قيمة الحركة تكمن، أولاً، في أنها تعمل على وضع الجسد في المكان ومعرفته، كما تسمح له، ثانيًا، بإدراك الأشياء الموجودة في العالم.

بناءً عليه، يتبين لنا أن مرلو-بونتي يكون، من خلال تأكيده ضرورة العودة إلى خبرة وجودنا المتجسد في العالم من أجل فهم مكانية الجسد، قد قدم مفهومًا جديدًا للمكان؛ لا هو فكرة كامنة في العقل فحسب، ولا هو أيضًا وجود واقعي، وإنما هو مجموعهما. وبذلك، تجاوز كلتا النزعتين العقلية والتجريبية. إن هذا المفهوم الجديد للمكان يختص به الجسد الفينومولوجي الذي يتميز من مكانية الشيء العادي. وتفتن هايدغر إلى أهمية هذه الفكرة عندما قال «إن

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 173.

(154)

Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 93.

(155)

مكانية الدازين لا يمكن تحديدها مثل مكانية الشيء الموجود أمامنا، وحتى لو كان الدازين يتخذ في كل مرة مكانًا، فإن هذا الجانب، الذي هو (أخذ المكان)، مختلف بالأساس عن الوجود العادي، لأن مكانية الدازين تحدد ذاتها بذاتها⁽¹⁵⁶⁾. إن مفهوم مرلو-بونتي للمكان يختلف عن مفهوم هوسرل الذي يجعل من المكان مفهومًا معرفيًا يرتبط بأفعال الوعي، أو حتى هايدغر الذي يربطه بالكينونة في العالم فحسب، من دون أن يربطه بفكرة الجسد. وإن ما يعترض عليه مرلو-بونتي بالضبط هو أن المكان «ليس حالة خاصة من حالات الوعي»، ولا هو الطريقة التي تعتبر عن الحياة الكلية للذات، تلك الطريقة التي تعمل على تجاوز الجسد والعالم⁽¹⁵⁷⁾، بل إن مفهوم المكان مرتبط بوعي الجسد الموجود فيه، والمرتبط بالحركة التي تمكن الجسد من معرفة الأشياء من جهة، وتبين له أنه موجود في العالم، من جهة أخرى.

لم يكن اهتمام مرلو-بونتي بالمكان أكبر من اهتمام بعض الفلاسفة السابقين به، إلا أن المفهوم التقليدي للمكان كان ينظر إلى علاقة المكان بما يوجد فيه على أنها دائمة علاقة انفصال. أما ما يميز موقف الفينومولوجيا الجديدة، فهو أنها تنظر إلى علاقة الجسد بالمكان على أنها علاقة معية واتصال. والجسد الذي يتحدث عنه مرلو-بونتي ليس الجسد الفيزيقي أو الموضوعي الذي لا يتميز من الأشياء، وإنما هو الجسد الخاص الذي يعبر عنه أحيانًا بمصطلح «الصورة الجسمانية» (schéma corporel) التي هي «ليست نتيجة بسيطة للروابط الموجودة في الخبرة، وإنما هي الوضع الكلي لوضعية جسدي في العالم الحسي، وهي (شكل) بالمعنى الذي نجده في علم النفس الجشطط⁽¹⁵⁸⁾». وهذا الشكل هو ما يحقق وحدة الوعي والجسد والعالم، منظورًا إليهما نظرة كلية، وهو ما يسميه مرلو-بونتي «الجسد» الذي تحدث عنه في مؤلفاته الأخيرة، وهو يعتبر عن البعد الوجودي الأنطولوجي في فينومولوجيا مرلو-بونتي.

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 148.

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 327.

Ibid., p. 116.

(156)

(157)

(158)

تعتبر الصورة الجسمانية عن وضعية الجسد في العالم، وهو ما يسمى مكانية الجسد التي ميزتها أنها مكانية موقف، لا مكانية وضعية مثل مكانية الشيء، حيث يكون الجسد وسيطاً فاعلاً بين أنا ذاتي والعالم⁽¹⁵⁹⁾. وهنا تؤكد كلارا دا سيلفا أن مفهوم الصورة الجسمانية يبين لنا أن هناك نوعين من المكانية: أولاً المكانية الوضعية وهي مكانية الشيء، وثانياً الجسد الخاص أو المكانية التي تعبر عن علاقة جسدي الخاص ببقية الأشياء الموجودة في العالم⁽¹⁶⁰⁾.

إن هذا المفهوم الخاص لمكانية الجسد يتجلى لنا خصوصاً في ارتباط الجسد بمفهوم الحركة، لأن «الجسد يتحرك داخل العالم»⁽¹⁶¹⁾. والحركة تبين لنا كيف أن الجسد يسكن المكان، ومن ثم العالم. واستفاد مرلو-بونتي كثيراً من الدراسات المعاصرة التي قدمها بعض علماء النفس، وبالتحديد غولدشتاين، من خلال دراسته ما يسمى حالة «الحركة المرضية»: «إن لدى المريض في هذه الحالة انفصلاً بين فعل الإشارة وفعل الإمساك، وعلى الرغم من أن المريض له وعي بالمكانية الجسدية، كخلاف لحركته العادية، لا كوسط موضوعي»⁽¹⁶²⁾، فإنه لا يستطيع في هذه الحالة أن يميز بين الحركة الحسية والحركة المجردة، أي إنه يوظف جسده للوجود في وسط مألوف، من دون أن تكون له القدرة على التعبير عن مكان معين، لكن كيف تفسر الفينومولوجيا الجديدة هذه الحالة؟

يرفض مرلو-بونتي بعض التفسيرات التي تفسر الحركة المجردة، وتشير إلى الشيء بربطها بالإشارة بالوظيفة البصرية، فالكثير من الأشخاص المكفوفين مثلاً لا تكون لديهم اضطرابات في الحركة: «ذلك أنه إذا كان السلوك شكلاً لا ترسم فيه (المحتويات البصرية) و(المحتويات اللمسية) أو الحساسية الحركية، إلا باعتبارها لحظات غير منفصلة، فإن هذا غير مقبول»⁽¹⁶³⁾؛ ذلك أن جملة

De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, p. 121.

(159)

Merleau-Ponty et Da Silva-Charrak, *Le Corps et le sens*, p. 43.

(160)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 194.

(161)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 121.

(162)

Ibid., p. 139.

(163)

الاضطرابات التي تحدث على مستوى الحركة المجردة لا ترتبط بالرؤية ولا باللمس، وإنما بالحركة الواعية في العالم.

بحسب فكرة القصدية، فإن كل وعي هو وعي بشيء ما، ذلك أن سبب الحركة عند الشخص السوي هو الموضوع القصدي، وليس المنبه الفيزيولوجي، وما يختل عند المريض هو وجوده كوعي يقصد موضوعاً. وإذا كانت الحركات المحسوسة تبقى لديه على الرغم من العجز الفيزيولوجي، فذلك لأنها حركات انعكاسية بالمعنى الكلاسيكي، أي إنها حركات في ذاتها تتابع موضوعياً في الجسد، لكنها لا تعرف ذاتها، ولا تخص ذاتاً حقيقية مفتوحة على العالم⁽¹⁶⁴⁾. وما يقال عن التفسير الفيزيولوجي، يقال كذلك عن التفسير الذي قدمته السيكلوجيا العقلية التي سعت إلى الكشف عن الوظيفة الرمزية لحركاتنا، فجعلت هذه الوظيفة تركز على الذات، من دون أن تميز الحالة المرضية المتعلقة بالإدراك من اللغة والحركة. فهي، كما يقول مرلو-بونتي، لا تبحث عن «وحدة في الوجود» وإنما عن «وحدة في المعنى»⁽¹⁶⁵⁾. وبناء عليه، يتجاوز مرلو-بونتي هذه التفسيرات كلها نحو بُعد جديد هو وجود الجسد في العالم.

يتضح لنا مما سبق أن فكرة مكانية الجسد وحركته تدخل في إطار الميزة التي يختص بها الجسد، وهي أنه موجود يختلف عن غيره من الموجودات الأخرى. حتى لو كانت هذه الفكرة تُنسب إلى هايدغر، باعتباره واضع مصطلح الدازين ليميز من خلاله الوجود الإنساني من الموجودات الأخرى، فإن مرلو-بونتي هو الذي أعطى هذا الدازين صفة الوجود الجسماني الذي هو وعي متجسد في العالم، والذي هو بالدرجة الأولى وجود في المكان تعطيه الحركة طابعاً خاصاً، وتجعل من الجسد قصدية نحو العالم، وهذا ما يعبر عنه مرلو-بونتي بقوله: «إن ما يحدد الاتجاه في المكان ليس جسدي كشيء مثل بقية الأشياء في المكان الموضوعي، لكن جسدي كأسلوب من الحركات

(164) حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، ط 2 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2005)، ص 93.

(165)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 145.

الممكنة هو جسد في (المكان) الفينومولوجي، يحدد من خلال مهمته ومن خلال وضعيته»⁽¹⁶⁶⁾. وبالعودة إلى خبرتنا المعيشة، يتبين لنا أن مكانية الجسد تظهر فعلاً في طبقة الجسد الفينومولوجي، المتميز من الأشياء، وليس الجسد المعتاد الذي هو شيء من بين الأشياء.

ج- الجسد كموجود جنسي

لم تترك الفينومولوجيا الجديدة جانباً من جوانب الجسد إلا اهتمت به؛ فإضافة إلى وظيفتي الرؤية والحركة في المكان، يؤدي الجسد وظيفة أخرى لا تقل أهمية، لأنها من أكثر الوظائف ارتباطاً بوجود الإنسان، خصوصاً مع الآخرين، وهي الوظيفة الجنسية. وعلى الرغم من اهتمام بعض الفلاسفة المعاصرين⁽¹⁶⁷⁾ بدراسة الجانب الجنسي في حياة الإنسان، فإنهم لم يهتموا به بقدر ما اهتم به مرلو-بونتي، فكيف تنظر الفينومولوجيا الجديدة إلى الجسد باعتباره موجوداً جنسياً؟

خصص مرلو-بونتي جزءاً مهماً من كتابه الرئيس فينومولوجيا الإدراك لدراسة الوظيفة الجنسية للجسد، مبيّناً أهمية الجانب الجنسي في حياتنا، وموضحاً أن البحث في هذا الجانب لا يساعدنا كثيراً في فهم أنفسنا فحسب، بل في فهم وجودنا مع الآخرين أيضاً، فيقول: «إذا أردنا أن نتعرف إلى كيفية وجودنا، يجب أن نرجع إلى خبرتنا التي لا معنى أو وجود لها إلا بالنسبة إلينا، أي وسطنا العاطفي، فنبحث بالتالي كيف أن إنساناً يكون موجوداً معنا من

Ibid., p. 289.

(166)

(167) يعدّ ميشال فوكو من أهم الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بدراسة الجانب الجنسي في حياة الإنسان، حيث يقول في كتابه الضخم تاريخ الجنسانية: «إن هذه السلسلة من البحوث قد جاءت متأخرة، ولم تكن متوقعة لأنها جاءت في سياق مختلف، فهي ليست تأريخاً للسلوك أو التصورات، لكنها تأريخ (للنزعة الجنسية): أي للأقواس في أهميتها، ذلك أن هدفي ليس إعادة بناء التصورات التي تتعلق بالممارسات الجنسية بحسب شكلها المتتابع أو تطورها أو انتشارها، وإنما هو تحليل الأفكار (العلمية والدينية والفلسفية) والتعرف إلى كيفية عرضها لهذا السلوك»، انظر :

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II: L'Usage des plaisirs*, tel; 279 (Paris: Gallimard, 1984), p. 9.

خلال الرغبة أو الحب⁽¹⁶⁸⁾، وهذا ما يمكّننا من أن نفهم كيف توجد الأشياء والكائنات، عمومًا⁽¹⁶⁹⁾. إن فهم الجوانب العاطفية الوجدانية يمكننا من فهم كيفية وجودنا مع الآخرين، وكل هذا يكون مرورًا بفهم النزعة الجنسية كوظيفة ينجزها الجسد، والتي هي رابطة أو اتصال بين جسد وجسد آخر. وفي هذا المجال تقول ميشيلا مارزانو «إن أحد الميادين التي تنكشف فيها العلاقات المعقدة التي يقيمها كل منا مع جسده ومع أجساد الآخرين هو الميدان الجنسي، وقد لا يكون هذا إلا لأن علاقتنا الأشد كثافة بالآخرين هي العلاقات الجنسية، ولأن الرغبة الشهوانية تمثل دائمًا انفتاحًا على الغير في جسديته، وفي ذاتيته في الوقت نفسه. ومع ذلك فإن هذا الميدان بالضبط هو الذي أهمل طويلًا من قبل الفلاسفة، ذلك أن الجنسية اعتُبرت في أغلب الأحيان شيئًا خطيرًا⁽¹⁷⁰⁾». وهذا الإهمال يرجع إلى أسباب عدة، أهمها سيبان: ذاتي، بحكم أن الحديث عن الجوانب الجنسية يُعتبر من الأمور اللاأخلاقية وفلسفي، لأن التفكير الفلسفي لمدّة زمنية طويلة أعطى الأولوية للنفس على الجسد.

أما في الفترة المعاصرة، فجرى معاودة الحديث عن الوظيفة الجنسية، بل أصبح من الأهمية والضرورة كذلك بحث هذا الجانب، من ناحية أنه يزيد من فهمنا لطبيعة العلاقات الإنسانية، خصوصًا ما تعلق منها بعلاقات الزواج، أو حتى علاقات الصداقة، وهذا ما تفتن إليه مرلو-بونتي الذي يقول من خلال المثال الآتي: «تخاصمت فتاة شابة مع أمها لأنها منعتها من ملاقة صديقها الشاب الذي تحبه، ففقدت نتيجة ذلك القدرة على النوم وشهية الطعام، وأخيرًا

(168) يقول فرويد عن غريزة الحب، أو كما يسميها اليونان الـ Eros، ما يلي: «إن ما نطلق عليه اسم الحب ليس هو الذي يتغنى به الشعراء، ولا هو الذي يكون هدفه الاتصال الجنسي، كما أنه يختلف عن حب الذات أو الآباء والأبناء وحب الناس بصفة عامة... إنه التعبير عن جميع الرغبات اللاشعورية التي تحملها العلاقات بين الناس»، انظر:

Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, trad. Pierre Cotet [et al.] (Paris: Payot, 1981), pp. 150-151.

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 180.

(169)

(170) مارزانو، فلسفة الجسد، ص 135.

القدرة على الكلام»⁽¹⁷¹⁾. هنا، يمكننا أن نستنتج أمرين، أولهما أن الجانب الجنسي عامل مهم في تحديد طبيعة العلاقات بين الأشخاص، وثانيهما، وهو لا يقل أهمية عن الأول، أن بقية الوظائف البيولوجية الغريزية التي يتطلبها الجسد تتأثر كلها بتأثر الجانب الجنسي. وفي الحالتين، يتبين لنا أن الجسد وسيلة مهمة للتواصل، أكان مع ذاته أم مع الآخرين، فهو يترجم الأفكار والتصورات إلى أفعال وسلوك، وهنا يقول مرلو-بونتي: «إن الجسد يعبر في كل لحظة عن الوجود»⁽¹⁷²⁾، أو كما تقول سيمون دي بوفوار: «إن الكائن البشري هو بالدرجة الأولى جسد جنسي، له علاقات بغيره من الأجساد الجنسية، والنزعة الجنسية تعتبر عن هذا الارتباط، ويكون الجسد ونزعته الجنسية تعبيرات عينية عن الوجود»⁽¹⁷³⁾.

تعتبر النزعة الجنسية عن القصدية الكامنة في الجسد نحو الآخرين، وبالتالي نحو العالم، كما تُعتبر بمنزلة أسلوب تعبري ينجزه الجسد، فيكون الجسد الخاص وجسد الآخر هما طرفي الحوار، أكانت النزعة الجنسية قصداً أم فعلاً منجزاً، وهذا ما يعتبر عنه مرلو-بونتي بقوله: «تشعر امرأة مثلاً أن جسدها مرغوب فيه ومنظور إليه خفية، من دون أن تنظر إلى الذين ينظرون إليها، ويكمن (التخاطر) هنا، في أنه يسبق الإدراك الفاعل للآخر»⁽¹⁷⁴⁾ ومن الخطأ أن نفهم هذا القول على أن جسد المرأة يكون بمنزلة موضوع أمام الآخرين؛ لأن هذا ما ترفضه فينومولوجيا مرلو-بونتي تماماً، من خلال فكرة الجسد الفينومولوجي أو الجسد الخاص الذي هو بمنزلة ملكية خاصة، لا يمكن النظر إليه كموضوع أو كشيء مثل بقية الأشياء. وإنما نفهم النظرة الجنسية إلى الجسد في إطار الوجود في العالم، وهذا ما يتضح لنا في قوله: «إن القول بأن لدي جسداً ليس طريقة للقول بأنه يمكن أن ينظر إلي كموضوع، وأنا لا أبحث عن أن أكون ذاتاً

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 187.

(171)

Ibid., p. 193.

(172)

De Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, p. 89.

(173)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 299.

(174)

أنظر إلى الآخر، كما يمكنني أن أكون أنا هذا الآخر، وبالتالي لن أكون عبدًا ولا سيدًا⁽¹⁷⁵⁾. فالنزعة الجنسية الموجودة في الجسد ليست إقصاء للآخر، بل على العكس من ذلك هي تعبير عن الوجود مع الآخرين في العالم، خصوصًا إذا ما فُهمت في جوانبها الإيجابية.

لا يمكن أن ننكر تأثير مرلو-بونتي بفرويد، وبجميع البحوث والدراسات التي أنجزها في ميدان الوظيفة الجنسية، مع أن هناك فرقًا بينهما مفاده أن فرويد يربطها بالجوانب النفسية، وبالتحديد اللاشعورية التي ترجع إلى مرحلة الطفولة، والتي تترتب عنها أمراض معينة مثل «مرض العصاب». أما مرلو-بونتي، فيعدها من أهم الوظائف التي يقوم بها الجسد، وحتى لو كان هناك خلل في هذه الوظيفة فإن مرلو-بونتي لا يفسرها بعوامل لاشعورية، وإنما يرجعها إلى خبرة الوجود-في-العالم. فما طبيعة هذا التفسير؟

يسدرس مرلو-بونتي بعض الحالات المرضية، كحالة العجز الجنسي أو فقدان الرغبة الجنسية، ويؤكد أن رؤية المريض في هذه الحالة «صورًا خلية أو استماعه لأحاديث في موضوعات جنسية أو إدراك جسد آخر، لا يثير فيه أي رغبة جنسية»⁽¹⁷⁶⁾. فإن كانت الموضوعات السابقة الذكر تثير في الشخص السوي الرغبة الجنسية، فإنها لن تؤثر في الشخص المريض، لأن العجز هنا يرجع إلى خبرته الجنسية، أو وعيه المتجسد مع الآخرين في العالم.

تجدر الإشارة إلى أنه إذا كان فرويد يفسر السلوك الإنساني كله بإرجاعه إلى النزعة الجنسية، فإن ما يرفضه مرلو-بونتي هو تفسير الوجود الإنساني كله بإرجاعه إليها. صحيح أن «كل ظاهرة جنسية لها معنى وجودي»⁽¹⁷⁷⁾، كما تقول سيمون دي بوفوار، لكن مرلو-بونتي يعترض على ذلك بقوله: «بالنسبة إلى فرويد ذاته، فإن الجنسي هو التناسلي، والحياة الجنسية ليست سلسلة

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 195.

(175)

Ibid., p. 196.

(176)

De Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, p. 81.

(177)

من وظائف الأعضاء التناسلية التي تحاصرها، كما أن (الليبدو) طاقة موجهة طبيعيًا نحو غايات محددة؛ فهو القدرة الكلية التي من خلالها تمتزج الذات النفس فيزيائية بميادين مختلفة، أي إنه ما يجعل من الإنسان تاريخيًا⁽¹⁷⁸⁾. هذا التاريخ هو ما يحكم علاقة الجسد بالأجساد الأخرى، لأن مرلو-بونتي لم ينظر إلى الوظيفة الجنسية على أنها مجرد رغبة تموت في الجسد كما فهمها فرويد، وهذا ما يدل عليه قوله: «إن المصدر الرئيس للذة الجنسية لدى الطفل هو التهيج الذي يحدث على مستوى أجزاء معينة من الجسد»⁽¹⁷⁹⁾. إن الوظيفة الجنسية هي تأكيد للوجود مع الآخرين في العالم، من دون أن تفسر جوانب الوجود كلها من خلالها، لأن على الرغم من أهمية الوظيفة الجنسية التي يؤديها الجسد، فإنها تبقى وظيفة من بين وظائف أخرى، وتعبّر عن ميدان من ميادين متنوعة في الوجود.

إن من بين أهم النتائج التي تترتب على موقف مرلو-بونتي من الوظيفة الجنسية للجسد، هي إعادة التوازن إلى الحياة النفسية، لأن الخطأ الذي وقع فيه فرويد هو أنه «ضخّم مقولة النزعة الجنسية»⁽¹⁸⁰⁾، وجعلها أساس الحياة النفسية، خصوصًا اللاشعورية. أما مرلو-بونتي، فجعل الحياة النفسية شعورية ولاشعورية في الوقت نفسه؛ حيث يكون الإنسان وعيًا متجسدًا له رغباته الجنسية، يعبر عنها بجسده إلى جسد الآخر، من دون إرجاع النزعة الجنسية إلى الوجود، ولا الوجود ككل إلى النزعة الجنسية.

د- الجسد والقدرة على التعبير

تبين لنا من قبل، أن الإدراك ارتباط أصيل بالوجود، يُظهر أشياء العالم وموجوداته في كثافة معينة، ويسمح لي، بأن أكون، باعتبار أنني وعي متجسد، على اتصال دائم ومستمر بالعالم، وهذا ما يجعل الجسد مصدرًا للسلوك،

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 185.

(178)

Sigmund Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse suivi de contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, trad. Yves Le Lay et Samuel Jankélévitch (Paris: Payot, 1965), p. 51.

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 200.

(180)

خصوصًا السلوك اللغوي أو الرمزي، فيكون له، من خلال ما يصدر عنه من إشارات وإيماءات وحركات، قدرة على التعبير وأداء المعنى. فكيف تنظر الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى الجسد على أنه أداة للتعبير؟

إن الفكرة الرئيسة التي يؤكدّها مرلو-بونتي هي أن الجسد الإنساني يختص بالسلوك الرمزي، لأن السلوك الذي يصدر عن الحيوان لا يرقى إلى أن يكون كذلك: «لأننا إذا دربنا كلبًا على اجتياز كرسي، فإنه لن يستخدم وسيلة تساعد في ذلك؛ كأن يستعمل سلمًا مثلًا»⁽¹⁸¹⁾. إن سلوك الحيوان لا تكون له أهداف أو مقاصد واضحة، كما أنه لا يرتبط بالمعنى، أو بالتحديد ليس له إدراك واع بالضرورة بالجسد والعالم، وهذا ما يعبر عنه برنارد سيشر بقوله: «يتميز السلوك الإنساني من السلوك الحيواني من ناحية ارتباطه بالمعنى، وهذا الاختلاف يرجع إلى أن الحيوان لا يمكنه تحديد جسده كوعي من بين الأشياء الأخرى»⁽¹⁸²⁾، وهي الفكرة التي انتبه مرلو-بونتي إلى أهميتها من خلال تمييزه بين الجسد الفينومولوجي والجسد الموضوعي، وقوله إن الإدراك تعبير أولي إضافة إلى الوعي بالجسد الخاص الذي هو أساس السلوك، إلى جانب الفعل اللغوي الصادر عن الجسد.

نشير هنا إلى أن على الرغم من أهمية الجانب الرمزي في السلوك الإنساني الذي يرجع إلى الجسد، فإن مرلو-بونتي هو من الفلاسفة المعاصرين القلائل الذين اهتموا بدراسة هذا الجانب. وعلى الرغم من اهتمام جاك لاكان مثلًا بدراسة الجانب اللغوي الرمزي في السلوك اللاواعي، مبيّنًا أن اللاشعور هو بمنزلة لغة، ومتأثرًا بالتحليل النفسي عند فرويد واللسانيات عند دو سوسير، فإنه لم يهتم بالجسد مثل مرلو-بونتي الذي ينظر إليه على أنه وحدة بين ما هو نفسي وما هو مادي، بل يتميز موقف مرلو-بونتي حتى من الفلاسفة الوجوديين الذين اهتموا بدراسة فكرة الجسد، خصوصًا سارتر الذي يعبر عن اهتمامه بفكرة الجسد

Maurice Merleau-Ponty, *Existence et Dialectique* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), p. 23.

(181)

Bernard Sicler, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie* (Paris: Grasset, 1984), p. 48.

(182)

في قوله: «إن الجسد بالنسبة إلي هو الوسيلة التي أوجد من خلالها»⁽¹⁸³⁾. غير أنه لم ينتبه إلى أهمية الجانب اللغوي في الجسد الإنساني الذي تبين لنا فينومولوجيا مرلو-بونتي أنه وسيلة للتعبير، وقدرة على أداء المعاني.

تعرفنا من قبل إلى ثنائية الجسد الفينومولوجي والجسد الموضوعي، وتبين لنا أنهما مظهران لجسد واحد. غير أن الجسد الفينومولوجي أو الخاص هو الذي كان محل اهتمام الفيلسوف أو الفينومولوجي، لأن نشاط هذا الجسد هو الذي يحمل المعنى من خلال ما يعبر عنه من مواقف وإشارات وحركات. وحاول مرلو-بونتي دراسة الجسد من هذه الناحية، في فصل من أهم فصول كتابه الرئيس فينومولوجيا الإدراك بعنوان «الجسد باعتباره تعبيرًا وكلامًا»، وتبين له أن قدرة الجسد على التعبير تدل على مكانته المتميزة في العالم، ذلك أن «الجسد يظهر كوحدة رمزية، ويبين لنا أننا موجودون في العالم، كما أنه، من خلال الخبرة التعبيرية، هذا الشيء الغريب الذي يستخدم أجزاءه الخاصة رموزًا عامة يتعامل من خلالها مع العالم»⁽¹⁸⁴⁾. ويعتبر الجسد من خلال الأساليب التعبيرية التي تصدر عن معرفته بموضوعات العالم من جهة، وعن وجوده في هذا العالم من جهة أخرى. ولذلك، يحتل مكانة متميزة في الفينومولوجيا الجديدة لأنه وسيلة للمعرفة وإمكانية للوجود.

بالتالي، يتبين لنا أن وظيفة التعبير ترتبط بحركة الجسد وحالته الواعية، وهذا ما يجعل الإنسان: «يمكن أن يتكلم مثلما يمكن للمصباح أن يضيء»⁽¹⁸⁵⁾. ولأن امتلاك اللغة يكون من خلال امتلاك الكلمات التي تكون معطاة مع حالات الوعي الذي ليس هو وعيًا خالصًا، وإنما وعي متجسد، فإن هذا يعني أن فينومولوجيا مرلو-بونتي ترفض التفسيرات الكلاسيكية القائمة في شأن عملية التكلم؛ فهذه العملية لا تتحقق وفق آلية المثير والاستجابة، كما ترى النظرية الآلية، ولا من خلال إعطاء الأولوية للفكر أو الوعي، كما يرى الاتجاه

Sartre, *L'Être et le néant*, p. 402.

(183)

Ghyslain Charron, *Du Langage: A. Martinet et M. Merleau-Ponty*, collection philosophica (Ottawa: Editions de l'université d'Ottawa, 1972), p. 83.

(185)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 204.

العقلي، وإنما نحن نفكر بالكلمات ونتكلم بالأفكار. وهذا التداخل أو هذه المعكوسية تتحقق من خلال الوعي المتجسد الذي يعبر عنه الجسد.

إن ما يقال عن الإشارة اللغوية يقال كذلك عن الإيماءات الجسدية، خصوصاً من ناحية المعنى، ذلك أن المعنى المتضمن في الكلمة هو ذاته المعنى المتضمن في الإيماءات، وهنا يقول مرلو-بونتي: «الكلام فعل حقيقي يحمل معناه في ذاته مثلما تحمل الحركة معناها في ذاتها»⁽¹⁸⁶⁾، أي إن حركة الجسد تكون مصدر الكلمات والإيماءات في الوقت ذاته، لأنني «عندما أتلفظ بكلمة كتجمع أعضاء جسدي كلها من أجل النطق بتلك الكلمة مثلما تلتقط يدي شيئاً ما»⁽¹⁸⁷⁾. فالوعي بالجسد الخاص هو أساس المعنى، وقدرة الجسد على التعبير، إن بالكلمة أو بالإيماءات والحركة، هي ما تميزه من الأشياء وتحدد مكانته في العالم، حيث تكون للكلمة والإيماء القدرة ذاتها على التعبير. وقد رأى ميشال فوكو في هذا المجال، من خلال دراسته تاريخ تطور النظرة الطبية في الغرب، أن في مرحلة الطب العيادي يرتبط المرض باللغة، إذ يقول: «حدث تحول بين الإشارة والعرض في الطب العيادي، فما عادت الإشارة ذات طبيعة مختلفة عن العرض، لأن أعراض الأمراض كلها تحمل تغيرات تعبر عنها الإشارة، فكل عرض هو إشارة»⁽¹⁸⁸⁾. وهكذا، يصبح المرض هو الدال، أما أعراضه على الجسد فهي المدلول، ويكون الجسد هو اللغة التي تعبر عن نوع المرض.

يظهر لنا مما سبق أن قدرة الجسد على التعبير تترجم خبرته المعيشية والمكتسبة من خلال الوجود في العالم، وتكون الإيماءات الجسدية أهم وسائل التعبير عن هذه الخبرة، أو بالتحديد عن المعنى الكامن في تلك الخبرة، وهنا يقول مرلو-بونتي: «أنا لا أعيش حالة الغضب مثلاً، أو التهديد كحدث نفسي مختفٍ وراء الفعل وإنما أنا أقرأ الغضب وراء الفعل، ولا يجعلني هذا

Ibid., p. 214.

(186)

Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde* (Paris: Gallimard, 1969), p. 28.

(187)

Michel Foucault, *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical* (Paris: Presses universitaires de France, 1972), p. 162.

(188)

الفعل أفكر في الغضب، بل الغضب في حد ذاته»⁽¹⁸⁹⁾، لأن معنى الإيماءات متضمن فيها. ويتجلى في الإيماءات الجسدية سر وجود اللامرئي في المرئي، وهذا ما يبرر اهتمام مرلو-بونتي بالبحث عن المخططات الأولى للغة في الإيماءات الجسدية. إلا أن الصعوبة التي واجهت هذا المسعى هي عدم وجود مفاهيم مشتركة تحول الإشارات الاتفاقية أو الاصطلاحية إلى إشارات طبيعية. إن البحث في علاقة الإشارات بالجسد له أهمية كبيرة في ميدان الدراسات اللغوية، وهو ما يؤكد مرلو-بونتي بقوله: «إذا أردنا أن نصل إلى إيجاد إشارات طبيعية مشتركة يجب علينا إيجاد (حالات وعي) (états de conscience) تقدم تنظيمات تشريحية لأجسادنا تناظر إشارات معينة؛ لأن إيماءات الغضب، أو إيماءة الحب، تختلف بين الياباني والأوروبي. وبالتالي، فإن الاختلاف في الإيماءات يتبعه اختلاف في الانفعال كذلك»⁽¹⁹⁰⁾. فالحالة الواعية الواحدة يمكن التعبير عنها بواسطة إيماءات جسدية مختلفة، فكي يعبر شخص ما عن سعادته، قد يكتفي بابتسامة، في حين لا يمكن أن يعبر شخص آخر عن سعادته إلا من خلال أداء حركات معينة.

بناء عليه، يتبين لنا أن الوعي والإيماءات الجسدية والمعنى، عناصر ثلاثة مرتبطة بعضها ببعض في فينومنولوجيا مرلو-بونتي، فالإيماءات الجسدية تعمل على تجاوز الوعي الخالص من جهة، وعلى الربط بين الجسد والأجساد الأخرى من جهة ثانية، لأنها وسيلة اتصال وتواصل بين جسدي وجسد الآخر. يقول مرلو-بونتي عن التواصل بالآخرين من خلال الإيماءات الجسدية: «إن جسد الآخر موجود أمامي، وبالنسبة إلي، هذا الجسد الذي أمامي هو بمنزلة تكامل لوجودي، إنه نسخة ثابتة تائهة، إنه يخالط محيطي ويتجلى أمامي، إنه الإجابة المباشرة التي أتلقاها هكذا»⁽¹⁹¹⁾. فأنا أدرك الآخر كما يدركني من خلال الجسد، ويتحقق التعبير عن هذا الإدراك بالإيماءات الجسدية، وهذا ما تحدث عنه المفكر الألماني المعاصر أرنست كاسير الذي يرى أن الإيماءات الجسدية

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 215.

Ibid., p. 220.

Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 186.

(189)

(190)

(191)

وحدة بين الداخل والخارج، بين «الروحي» و«الجسدي». كما أن على الرغم من وجود علامات ورموز لغوية، هناك أفكارٌ لا يمكن التعبير عنها إلا بواسطة الإيماءة الجسدية⁽¹⁹²⁾. ومع ذلك، هناك صعوبة في التواصل تكمن في عدم وجود تقارب في الثقافات والعادات التي تختلف من جماعة بشرية إلى أخرى.

إن أهمية الإيماءات الجسدية تبين لنا تميزها من الإشارة اللغوية، ذلك أننا إذا كنا في اللغة العادية أو الاصطلاحية نصنف اللغات أقسامًا وأنواعًا، من ناحية الألفاظ والقواعد والتراكيب، فإننا بالنسبة إلى الإيماءات الجسدية أمام لغة جسد؛ وهي بمنزلة لغة طبيعية لا ننظر إليها من ناحية التصنيف، وإنما تكمن قيمتها، في نظر الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي، في أنها تعبير عن حضور الجسد في العالم، أما من ناحية البحث اللغوي، فإن مرلو-بونتي يسعى إلى الكشف عن الأساس المشترك الموجود وراء اللغة؛ أي ذلك التواصل المسبق الذي يكون فيه المعنى قائمًا بين حركة الجسد والوجود.

يحمل حديث مرلو-بونتي عن الجسد الكثير من جوانب الطرافة والغموض في الوقت نفسه؛ فهو «المدرّك» و«الناظر» و«المتحرك» و«المتكلم» المعبرٌ من خلال الكلمات والحركات، إلى درجة أنني لا يمكن أن أعبر إلا من خلال جسدي، «لأنني لا أملك وسيلة أخرى لاستحضار كلمة، غير أن أنطق بها، مثلما أن الفنان لا إمكانية له لاستحضار عمله الفني، غير أن ينجزه»⁽¹⁹³⁾. وهذا ما يدل على أهمية الجسد وقيّمته في فعل التعبير وأداء المعنى، إن من خلال الإشارة اللغوية أو الإيماءة الجسدية، لتكون اللغة الصادرة عن الجسد تعبيرًا عن انفتاحه على العالم، لأن «الكلام هو حركة دلالتها العالم»⁽¹⁹⁴⁾. وهذا ما يبيّن أن قصديّة الوعي نحو موضوعات العالم الواقعي تمر من خلال الجسد. نستنتج مما سبق أن الجسد في فينومولوجيا مرلو-بونتي وسيلة للتعبير،

Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques: 1. Le Langage*, trad. Ole Hansen- (192)

Love et Jean Lacoste, *le sens commun* (Paris: Les Editions de minuit, 1972), p. 129.

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 210.

(193)

Ibid., p. 214.

(194)

إما بالكلمة وإما بالإيماء، وهما مرتبطان معًا مثلما يرتبطان بالمعنى، بحيث ترتبط الإيماء الجسدية بما أريد فعله، مثلما ترتبط الإشارة اللغوية بما أريد قوله، وفي كلتا الحالتين يكون الجسد هو من ينجز الحركة، ومن ينطق بالكلمة، ويكون الموقف الكلي للجسد الواعي بوجوده في العالم مع أجساد أخرى، هو أساس أشكال التعبير كلها.

الفصل الثالث

الوجود في العالم

من معنى الوجود إلى وجود المعنى

إن أهم المشكلات التي سنتناولها في هذا الفصل هي: كيف تتحقق العودة إلى العالم في فينومنولوجيا مرلو-بونتي؟ وما هي أهم مظاهر الوجود في العالم؟ وما هي مكانة اللغة في فينومنولوجيا مرلو-بونتي؟ وما أهم مظاهر الوجود في العالم؟ وما هي الأبعاد المعرفية والوجودية لمقولة الوجود المتجسد؟ وكيف نوجد بأجسادنا مع الآخرين ومع الأشياء؟ وما المفهوم الذي تعطيه الفينومنولوجيا الجديدة لكل من الحرية والزمان؟ وما هي المشكلات التي تتناولها فينومنولوجيا الكلام؟ وما هو البعد الجديد الذي تعطيه لعلاقة اللغة بالفكر؟ وكيف تظهر المعاني، وأين تتجلى جوانب البلاغة في الصمت؟ وأخيراً، ما علاقة اللغة بالفن؟

أولاً: مهمة الكشف عن العالم والعودة إليه

1 - تجاوز الطرح التقليدي لمسألة العالم

إن مبحث العالم متجذر في تاريخ الفلسفة، إذ اهتم الفلاسفة منذ القدم بالبحث في فلسفة العالم ابتداء من اليونان، مروراً بالعصور الوسطى، ووصولاً إلى الفلسفة الحديثة. وارتبط البحث في هذا الموضوع بمسائل مختلفة باختلاف المشكلات الفلسفية المطروحة في شأنه، لكن ما يميز فلسفة العالم في الفلسفة الحديثة ارتباطها بمسألتين: الله والنفس. أما الفترة المعاصرة، فتتميز بنظرة مختلفة تماماً عما سبقها؛ حيث نجد فينومنولوجيا مرلو-بونتي تدعونا إلى الكشف عن العالم وإعادة اتصالنا به.

يعد مفهوم العالم عند مرلو-بونتي بمنزلة نقدٍ أو تجاوزٍ لبعض الفلسفات

التفكرية، خصوصًا منها فلسفات الحداثة التي اهتمت كثيرًا بالبحث في مسألة العالم. ويبين لنا عبد العزيز العيادي في هذا المجال أن العالم بالمفهوم المارلوي-بوتني هو تجاوز للموقف الكانطي منه، حتى بوجود قاسم مشترك بينهما يمثل في ضرورة النظر إلى العالم في وجوده القبلي، «إلا أن العالم قبليًا ليس معناه أن يكون شرط إمكان بالمعنى الكانطي، أو أن يكون بناءً نظريًا لذات متعالية غير متعينة، بل هو قبلي بالنسبة إلى ذات عينية، لها علاقتها الحية به... فالعالم يفتح تعبيريًا، والذات تدرك ذلك الانفتاح بانفتاحها عليه، وكما القبلي منخرط في تكوينه العالم، فهو في الذات أيضًا قدرة تأسيسية وجودية»⁽¹⁾.

إن الاختلاف بين موقف مارلو-بوتني وموقف كانط من العالم يرجع أساسًا إلى اختلافهما في النظر إلى علاقة الذات بالعالم. وبالتالي، فعندما تنظر فينومولوجيا مارلو-بوتني إلى العالم في وجوده القبلي، لا يعني ذلك ارتباطه بالشروط القبلية للمعرفة، مثلما نجد لدى كانط، وإنما يعني أمرين؛ أولهما الوجود بالفعل، وهو الذي يدل على الوجود الواقعي للعالم، وثانيهما، فعل الوجود، وهو الذي يدل على أن كينونة الذات لا يمكن النظر إليها، إلا بما هي وجود في العالم. لكن هذه الخصائص لا تتضح إلا إذا تعرفنا إلى موقف الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل من العالم، وموقف مارلو-بوتني منها.

يقوم موقف الفينومولوجيا المتعالية من العالم على النظر إليه كظاهرة أو مجموعة من الظواهر، يطبق عليها منهج الرد الفينومولوجي، وذلك بوضعها في البداية بين قوسين، من أجل بلوغ ماهية العالم الخالصة الكامنة في خبرتنا المتعالية. وهذا ما يؤكد هوسرل في كتاب التأملات الديكارتية، فيقول: «لا بد للمرء من أن يفقد العالم أولاً عن طريق التعليق، كي يجده من جديد في ما بعد في شعوره الكلي بذاته»⁽²⁾. هكذا، يضع الفينومولوجي الوجود الواقعي

(1) عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبوتني (صفاقس: دار صامد

للنشر والتوزيع، 2011)، ص 370.

(2) Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, trad. (2) Emmanuel Lévinas et Gabrielle Pfeiffer (Paris: Vrin, 1953), p. 134.

التجريبي للعالم بين قوسين، ولا يصدر إزاءه أي حكم، كي يصل إلى ماهيته الكامنة في الوعي، ثم يواصل عملية التقويس، ويضع هذه الماهية بين قوسين، حتى تظهر له الماهية الخالصة للعالم كما يراها الأنا المتعالي.

إن المفهوم الهوسرلي للعالم لا يختلف كثيرًا عن المفهوم الديكارتي: «لأن ديكارت يعتقد أن العالم ليس موجودًا، وأن النور الحقيقي يأتي من العقل»⁽³⁾، أي إن العالم هو ما يوجد في ذهني، وهي الفكرة التي نجدها عند أغلب الفلاسفة العقلين. وهذا المفهوم المشترك بين هوسرل وديكارت هو ما يرفضه مرلو-بونتي؛ «فلسفة هوسرل تنظر إلى علاقتنا بالعالم، على أنها محرك الإحالة المتعالية، وتجعل من العالم متأصلًا في الذات، عوض أن تنظر إلى هذه الذات، على أنها تعالٍ نحو العالم»⁽⁴⁾. وبناء عليه، تضع فلسفات التفكير مكان العالم الوجود المفكر به، والخطأ الذي وقعت فيه ليس فقط تشويه مفهوم العالم الذي لم تنظر إليه في وقائعته، بل أيضًا تشويه مفهوم الذاتية التي فصلتها عن وجودها الفعلي وعن اتصالها بالعالم.

هكذا، إذا كان الهدف الذي سعت الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل إليه هو بلوغ معنى العالم كما يوجد في الخبرة الخالصة للأنا المتعالي، فإن الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي ترى أن العالم قبل أن نطبق عليه أي منهج، وقبل أن نجري عليه أي تحليل، موجود في خبرتنا المعيشة، وأن موقفَي هوسرل ومرلو-بونتي من هذه الخبرة هما اللذان أديا إلى الاختلاف بينهما، في النظر إلى العالم.

تجدر الإشارة إلى أن هايدغر اهتم بالبحث في مسألة العالم، من خلال البحث في مظاهر الكينونة-في-العالم، وفي قصيدة الأنا نحو العالم. ويؤكد أوتو بوجلار أن علاقة العالم بالوجود الإنساني لدى هايدغر يمكن تشبيهها

Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit* (Paris: Gallimard, 1964), p. 73.

(3)

Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), p. (4) VIII.

بالعلاقة بين السماء والأرض⁽⁵⁾. وبالفعل، يرى هايدغر أن الدازين هو انفتاح دائم على العالم؛ «فالعالم الأكثر ارتباطاً بالدازين هو العالم الذي يحيط بنا»⁽⁶⁾. وبعبارات أخرى: «العالم هو هذا الذي يكون دائماً هنا، ويكون منكشفاً مسبقاً، من قبل أن نتعرف إليه»⁽⁷⁾. فاتصالنا بالعالم يساعدنا في فهم كينونتنا، وهذا الاتصال هو الذي يمثل البعد الأنطولوجي في مفهوم العالم عند هايدغر، والذي يقابله المفهوم المعرفي للعالم عند هوسرل. لكن نظرة هايدغر إلى العالم تظل، على الرغم من ذلك نظرة، تصورية بعيدة عن الجوانب الواقعية.

إن العالم الذي تدعو الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى الكشف عنه، لا يرتبط بالجوانب المعرفية فحسب، أي باعتباره فعلاً معرفياً من أفعال الذات، ولا بالجوانب الوجودية فقط، أي باعتباره بعداً من أبعاد كينونة الدازين، وإنما «يمكن أن يُفهم كوجود أدنى، أو كفضوة في نسيج الوجود، أو كضرب من العقلانية، أو مشكلة تُحل باكتشاف لزوميته العميقة. إنه، حدث معرفي وحدث وجودي، وهو الذي يكون كل فكرة لدينا عن الحقيقة»⁽⁸⁾. وعبر ليفيناس عن هذا المعنى بقوله: «إن العالم يعطيني إمكانية أن أقصده، وهو يترك لي على الأقل حرية الاهتمام به»⁽⁹⁾. إن الأشياء الموجودة في العالم ليست من صنع ذاتي، لكن ليس لها، في الوقت نفسه، معنى من دون وجودي كوعي. فأنا من يتقل في العالم، لأكون حوله معرفة لأنني موجود فيه، وأكون حوله خبرة وبالتالي، أنفتح عليه، وانفتاحي على العالم هو في الوقت ذاته انفتاح على ذاتي، لأن كينونة الذات هي وجود في العالم ومعرفة به.

إن الفلسفة تصبح وصفاً لعلاقتنا بالعالم، بل كما يقول مرلو-بونتي: «إن

(5) Otto Pöggeler, *La Pensée de Heidegger* (Paris: Ellipses, 1987), p. 337.

(6) Martin Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. François Vezin, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1986), p. 101.

(7) Ibid., p. 120.

(8) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 456.

(9) Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'excitante* (Paris: Vrin, 1981), p. 73.

الفلسفة الحقيقية هي التي تعلمنا من جديد كيف نرى العالم»⁽¹⁰⁾. وهذه دعوة صريحة من فينومولوجيا مرلو-بونتي إلى تجاوز مواقف جميع الفلسفات التقليدية من العالم، لأن الخطأ الذي وقعت فيه أغلبيتها هو أنها نظرت إلى العالم في انفصالنا عنه، لا في اتصالنا به. وبالتالي، على الفلسفة أن تعمل من جديد على إعادة إحياء علاقتنا به، لأن علينا، قبل أن نبدأ في محاولة تحليل العالم أو تفسيره، أن ندرك أولاً وفعلاً أننا موجودون في العالم. وهكذا، غيّر مرلو-بونتي مسار البحث الفلسفي من الوعي وأولويته إلى العالم - وحول المهمة التي يجب أن تقوم بها الفلسفة - بالعودة إلى العالم والكشف عنه، من دون الوقوع في أخطاء الفلسفات السابقة؛ أي من دون إعطاء الأولوية للوعي على حساب العالم، ولا للعالم على حساب الوجود، والنظر إلى المسألة من خلال المبدأ الرئيس الذي طبقه مرلو-بونتي في معالجة أغلب المشكلات الفلسفية، والذي هو مبدأ «المعكوسة»؛ أي التداخل والتكامل المتبادل بين الوعي والعالم.

إن حضور الوعي في العالم وحضور العالم في الوعي، منظوراً إليهما في مجموعهما، هو ما يمثل أكبر اعتراض، ومن ثم تجاوز الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي للفلسفات السابقة، بالتحديد من ناحية تخارج الوعي أو الذات الواعية نحو العالم، وحضور هذا العالم بمنظوراته المتنوعة أمام الذات كأفق معرفي وجودي؛ فبينى وبين العالم «اختلاط يتجدد كل صباح منذ أن أفتح عيني، وهذا ما يبينه تيار الحياة الإدراكية الذي لا يكف عن الخفقان صبح مساء»⁽¹¹⁾، وهذا بالتحديد ما تجاهلته الفلسفات السابقة، أو لم تدركه.

2 - التصور الجديد للعالم

رأينا من قبل أن الميزة الأساسية للفينومولوجيا المرلو-بونتي هي تأكيد أهمية الواقع والانطلاق منه، وهذا ما جعلها بالتالي تتميز من أنواع الفينومولوجيا السابقة، خصوصاً الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل.

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. XVI.

(10)

Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), p. 58.

(11)

وقد تمكن مرلو-بونتني من تجاوز الكثير من الثنائيات الكلاسيكية، كالمادة والصورة، والنفس والجسد وغيرها، بفضل توظيفه بعض الحقائق والمعارف المعاصرة، كالتي قدمها علم النفس الجشططت مثلاً، وهذا ما ساعده في تقديم تصور جديد للعالم. فما طبيعة هذا التصور؟

في نظر مرلو-بونتني، لم تعجز الفلسفات السابقة كلها عن توضيح المفهوم الحقيقي للعالم فحسب، وإنما فصلت أيضاً وجودنا كذوات عن العالم، ومن ثم لم تدرك أن حقيقة وجودنا هي الوجود-في-العالم. وحتى لو أن بعض الفلسفات السابقة، مثل أنطولوجيا هايدغر، حاولت الانطلاق من فكرة الكينونة-في-العالم، وتأكيد أهميتها، كما تبين لنا ذلك من قبل، فإنها لم تنظر إلى هذه الفكرة إلا كمرحلة موقته لبلوغ معنى الكينونة، ف وقعت في الخطأ نفسه الذي وقعت فيه الفلسفات الأخرى، ولم تُدرك أن معنى الكينونة يكمن في كينونة العالم، أو ما يسمى في فينومولوجيا مرلو-بونتني «ثمة العالم»، حيث تظهر علاقة الوعي بالوجود على أنها ليست علاقة أولوية كما كان يعتقد هوسرل، ولا علاقة انفصال، كما أكد هايدغر، وإنما علاقة معية ذات طابع معرفي ووجودي في الوقت نفسه.

إن فينومولوجيا مرلو-بونتني تدعونا إذاً، إلى أن نجتهد في وصف الوجود في العالم، لا كما نتمثله أو نتصوره، وإنما كما هو موجود بالفعل، أو بما هو وجود واقعي يحمل الكثافة الأنطولوجية لمختلف الموجودات. وهذا ما يوصلنا إلى المفهوم الحقيقي والواقعي للعالم.

أعطت الفلسفات السابقة للعالم معاني متعددة، ولم تدرك أن المعنى الحقيقي هو أنه «مهد وتربة ووحدة وموطن، وأساس تطلع منه كل الدلالات من دون أن يغور في أي منها، بما أنه معنى كل المعاني»⁽¹²⁾. وهذا المعنى هو الذي جعله مرلو-بونتني بمنزلة مهمة رئيسة على الفينومولوجيا أن تنجزها، أي إنه يجب على الفلسفة أن تعيد إلى العالم مكانته المفقودة في الفلسفات السابقة،

(12) العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتني، ص 378.

وأن تعمل على التعبير عنه، أو بالتحديد أن تجعله يعبر عن وجوده بنفسه.

هكذا، يتخذ العالم مفهوماً جديداً مختلفاً عما كان عليه من قبل، فلا هو وجود مادي كما يعتقد التجريبيون، ولا هو مائل في الذهن كما يتصور العقليون، وإنما العالم «معطى للذات، كما أن الذات معطاة له»⁽¹³⁾. وإن الفينومولوجيا الجديدة تجتهد في إظهار ووصف هذه المعية التي تعبر عن أهم تجارب المعرفة ومظاهر الوجود، التي تعبر بدورها عن العالم وبينته المكونة من ظواهر واقعية قابلة للإدراك من طرف الذات المتجسدة. بهذا المعنى يقول مرلو-بونتي «إننا ننزلق من الذاتية إلى الوجود»⁽¹⁴⁾. وقد لاحظ أن العالم الذي تحدث عنه فينومولوجيا هوسرل، أو عقلانية ديكارت، ليس هو العالم الحقيقي الذي نعيشه، وإنما هو عالم من صنع الذات المفكرة. ولهذا أراد أن يؤسس معرفة حقيقية بالعالم، لا يكون الوعي المؤسس للعالم مصدرها، وإنما ترجع إلى الوعي بالعالم كما هو، أي من دون أن تكون الأولوية للعالم الوعي، وإنما لوعي العالم.

لكن هذا الانفتاح الذي تحدث عنه فينومولوجيا مرلو-بونتي ليس انفتاحاً على العدم، كما في فلسفة سارتر، بل انفتاح على الوجود، لأن ثنائية الوجود والعدم التي تقوم عليها فلسفة سارتر مرفوضة في فينومولوجيا مرلو-بونتي، وهذا ما يفهم من قوله «إن العالم مثل شريط من زيد فوق البحر، منظوراً إليه من الطائرة، نرى فيه سرياناً وحياءً، كذلك الوجود منظوراً إليه من أعلى، فهو يتعدى صمت العدم إلى صخب العالم»⁽¹⁵⁾. وهذا الصخب هو الذي يبين لنا علاقة التواصل والتكامل بين الوعي والعالم، من دون أن يعني هذا أن معرفتنا بالعالم معرفة محددة بصورة مسبقة، ومعرفة تجعلنا نصدر في شأنه أحكاماً معينة، بل «يجب على كل فلسفة فينومولوجية وجودية، أن تجعل مهمتها، ليس تفسير العالم، وإنما تكوين خبرة حوله»⁽¹⁶⁾، وذلك بالعودة إلى العالم كما هو موجود،

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. IV.

(13)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 271.

(14)

Ibid., p. 93.

(15)

Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Paris: Gallimard, 1966), p. 36.

(16)

وأن تحاول التقرب منه، والتعرف إليه للوصول إلى كيفية تشكله ووجوده وبالتالي التواصل معه. كانت هذه هي المهمة التي تجاهلتها الفلسفات السابقة، والتي دعتنا الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى الاهتمام بها من جديد.

إن المهمة الجديدة التي سعت الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى إنجازها، هي إذاً مهمة الكشف عن العالم في وجوده الواقعي، والعودة إليه وإلى موجوداته، وهذه المهمة هي التي تميزها في الوقت نفسه من فينومولوجيا كل من هوسرل وهايدغر وحتى سارتر، لأن العالم في نظر مرلو-بونتي ليس فعلاً تمثلياً من أفعال الأنا المتعالي، ولا هو وجود تصوري مطلق، وإنما هو الوجود الواقعي للظواهر التي تحملها خبرتنا الإدراكية التي تعبر عن معرفتنا بالعالم من جهة، وعن وجودنا فيه من جهة أخرى، فالعالم كما يقول عنه مرلو-بونتي: «هو الوجود في وقائعته ومثاليته، والذي هو ليس واحداً بالمعنى الفردي، ولا هو اثنين أو أكثر: وفيه مهما قلنا عنه حياتنا وعلمنا وفلسفتنا»⁽¹⁷⁾. هذه العبارات تجعلنا نصف الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي بأنها فلسفة العالم، أو فلسفة الوجود-في-العالم؛ لأن العالم هو أفق تجاربنا كلها، المعرفية منها الوجودية. والذات لا يمكنها أن تُعرف إلا من خلال العالم، ولا يمكنها أن توجد إلا في العالم.

يتبين لنا مما سبق أن العالم الذي تدعو فينومولوجيا مرلو-بونتي إلى الكشف عنه هو العالم الذي أدركه في وقائعته، والذي يجعلني وقوعه في مجال إدراكي أن أتعرف إليه كما هو موجود. هكذا، «فإن من بين ما تعنيه مقولة (العودة إلى الأشياء ذاتها) في فينومولوجيا مرلو-بونتي، هو العودة إلى هذا العالم»⁽¹⁸⁾. إن حقيقة العالم لا توجد إذاً في ما تفكر فيه الذات، وإنما الذات الواعية المتجسدة هي من يوجد في العالم. فالذات تفكر، لكن ما يقع التفكير فيه هو العالم كوجود واقعي، وكما يقول مرلو-بونتي: «فعالم المصور هو عالم

Ibid., p. 157.

(17)

François Heidsieck, *L'Ontologie de Merleau-Ponty*, bibliothèque de philosophie (18) contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 54.

مرئي، ولا شيء غير كونه مرئي⁽¹⁹⁾. وإن مهمة الفينومولوجي هي العمل على رؤية هذا العالم ومساعدتنا في رؤيته رؤية صحيحة كما هو، وتوجيهنا إلى ذلك.

إن رؤية العالم رؤية صحيحة لا بد أن تكون نتيجتها تصور واضح للعالم لا ترهقه تفسيرات قبلية، تجعله نسقًا ثابتًا قائمًا بحد ذاته مستقلًا عنا، ولا تجعله محصلةً لنشاط أفعال الوعي، خصوصًا ذات الطابع المعرفي الذي انحصر حوله مفهوم العالم، ولا سيما في فلسفات التفكير عند ديكرت وهو سرل. إن الرؤية الصحيحة «تبين لنا، كما يقول مرلو-بونتي، أن العالم حولي وليس أمامي»⁽²⁰⁾، أي إن العالم هو بمنزلة أفق وتجربة من دون أن ينحصر في كونه مجموعة أشياء أو موجودات. بل إنه هذا العالي من العالم نحو الوعي ومن الوعي نحو العالم، وهو الذي تتحقق فيه وحدة اللامرئي بالمرئي، والعارف بالمعروف، والكائن بالكيونة.

كانت هذه الوحدة هي مسعى أغلب اهتمامات الفلاسفة السابقين، ولا سيما الوجوديين والفينومولوجيين، وربما يُعدّ هايدغر من أكثر هؤلاء اهتمامًا بعلاقات الكائن، أو ما يسميه «الآنية بالعالم». إلا أن طابع فلسفته المميز الذي اعترض عليه مرلو-بونتي في ما بعد، وحاول تجاوزه في الوقت ذاته، هو أنه حصر جهده كله في البحث عن معنى الكيونة ونسي المسألة الرئيسة التي هي الكيونة-في-العالم، أو بالتحديد معنى الكيونة في العالم. وهنا تكمن الإضافة التي تقدمت بها الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي، لأن العودة إلى العالم، عودة إلى خبرة الوجود-في-العالم.

3 - العودة إلى العالم عودة إلى خبرة الوجود

إن العودة إلى العالم في الفينومولوجيا الجديدة لدى مرلو-بونتي تتحقق من خلال العودة إلى خبرة الوجود-في-العالم التي هي بالأساس خبرة الإدراك

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 26.

(19)

Ibid., p. 59.

(20)

الحسي. لذا نجد أن مرلو-بونتي ينتقد دائماً المفاهيم والمبادئ التي تقوم عليها الفلسفات الذاتية السابقة، خصوصاً عند ديكرات وهوسرل، والتي أهمها «الأنا المفكر» و«الأنا المتعالي». وما يرفضه مرلو-بونتي بالتحديد في هذه الفلسفات، ويحاول تجاوزه في الوقت نفسه، هو كونها كرسَتْ جهدها كله من أجل العودة إلى الأنا أو الأساس الأول والمطلق للمعرفة، وذلك على حساب وجود العالم. وعلى الرغم من أن فينومولوجيا مرلو-بونتي لا تقلل أبداً من أهمية الجوانب المعرفية، من خلال الحديث عن الأنا الواعي، فإنها، كما تبين لنا من قبل، لا تنظر إليه في أوليته أو انفصاله عن العالم، وإنما تؤكد ضرورة الاهتمام بالجوانب الوجودية التي تعبر بالتالي عن وجود هذا الأنا في العالم، فكيف تتحقق العودة إلى العالم من خلال العودة إلى خبرة الوجود فيه؟

إن ما أدركته فينومولوجيا مرلو-بونتي ولم تدركه الفلسفات السابقة، خصوصاً الفينومولوجيا المتعالية لدى هوسرل، هو أن الأنا لا يمكن أن يوجد إلا في العالم الذي لا ينظر إليه نظرةً مثالية، وهذا العالم الحقيقي الذي تدعونا فينومولوجيا مرلو-بونتي إلى العودة إليه هو العالم في وجوده وتحققه الفعلي، وهذه العودة لا تعني تقليلاً من أهمية الأنا أو الذات، ذلك أن الفينومولوجيا يسعى إلى «فهم وجود الذات والوجود ذاته، من خلال فهم اتصالنا بأفق العالم. وبالتالي، ضبط حدود العالم المفكر فيه الذي يوجهنا سرّاً، ويخفي عنا حقيقة الطرائق التفكيرية التي تزعم أننا نعيد بناء العالم بواسطتها»⁽²¹⁾.

إن الفلسفة الحقيقية لا تعمل على بناء العالم بقدر ما تعمل على وصفه كما هو موجود في خبرتنا، لذلك يؤكد مرلو-بونتي منذ الصفحات الأولى لكتابه فينومولوجيا الإدراك أن ما يميز الفينومولوجيا هو أنها تعمل على إعادة ارتباطنا بالعالم والكشف عنه؛ أي إن «الفينومولوجيا هي الفلسفة التي تنظر إلى العالم على أنه دائماً (هنا)... وتدعو إلى العودة إليه، وإلى الاتصال الأول به»⁽²²⁾. وهذا

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p.76.

(21)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 1.

(22)

يبين لنا أن على الرغم من تأثر مرلو-بونتي الشديد بفينومولوجيا هوسرل، فإنه لم يفكر مثله، وإنما فكر معه. كيف لا، وهو الذي فطن إلى أهمية عالم الحياة الذي تحدث عنه هوسرل في فلسفته المتأخرة من دون أن يهتم به، فوجد أولاً أن الإدراك الحسي هو من أكثر مستويات الوعي أصالة؛ لأنه خبرة حقيقية بالعالم الحقيقي، وهذا ما يؤكد في قوله: «إن العالم هو الذي أدركه»⁽²³⁾، ووجد ثانياً أن الوجود الحقيقي هو الوجود-في-العالم، لأنه أسلوب أصيل للكينونة التي لا تنفصل عن الكائن.

نستنتج مما سبق ذكره أن فينومولوجيا مرلو-بونتي تحاول أن تنظر إلى العالم في وجوده الفعلي الواقعي، وهو الموقف الذي نجده في مؤلفات مرلو-بونتي المتقدمة، مثل فينومولوجيا الإدراك، وكذلك المتأخرة مثل الممرئي واللامرئي، حيث يقول: «إن العالم ليس هو ما أفكر فيه، لكن ما أعيشه لأنني منفتح على العالم وأتواصل معه»⁽²⁴⁾. ومعنى هذا الكلام أن مرلو-بونتي لا يفصل فصلاً مطلقاً بين الوعي والعالم، كما أنه لا يعطي الأولوية لوجود العالم، كوجود موضوعي مستقل عن وعينا به، وإنما يندرج موقفه من العالم في إطار سعيه إلى تجاوز المذهبين العقلاني والتجريبي. والعلاقة بين الوعي والعالم يراها كالعلاقة بين الممرئي واللامرئي، حيث لا يمكن أن ننظر إلى وجود أحدهما إلا من خلال وجود الآخر، وهذا ما يعنيه عندما يقول: «إذا كان عليّ أن أتموضع خارج ذاتي في العالم مع الأشياء، فيجب ألا يفصلني أي شيء في ذاتي عنه»⁽²⁵⁾. وهذا الشيء الذي يتحدث عنه مرلو-بونتي، ويرفضه في الوقت نفسه، هو ما كان يسميه كانط «المبادئ القبلية»، وما يسميه ديكرت «الأنا المفكر»، أو ما يسميه هوسرل «الأنا المتعالي». فالمفهوم الجديد للعالم ليس هو العالم كفكر، وإنما العالم في ثرائه الواقعي، حيث تكون الذوات الواعية موجودة مع باقي الموجودات كالأخرين والأشياء.

Merleau-Ponty, Ibid., p. 23.

(23)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. XII.

(24)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 77.

(25)

إن العودة إلى العالم هي إذًا، وبالضرورة، عودة إلى موجوداته، أو هي على الأقل مرور بها؛ إذ لا يمكن أن نعرف العالم أو أن نوجد فيه إلا من خلالها ومعها، والمقصود هنا هو الآخرون والأشياء (وهذا ما سنتحدث عنه لاحقًا) الذين يعتبرون معًا من أهم مظاهر الوجود-في-العالم، فالوجود هو وجود في العالم مع الآخرين ومع الموجودات كلها.

عندما نتحدث فينومولوجيا مرلو-بونتي عن التواصل بين موجودات العالم، فإن هذا التواصل لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال خبرة الوجود-في-العالم التي هي خبرة إدراكية لأنها تبين أن «العالم والأنس يندمجان أحدهما في الآخر، ومن المدرك إلى المدرك ليست هناك أولوية، بل يوجد تزامن... وكل منظر من مناظر حياتي ليس مجموعة غامضة من الاحساسات، أو نسقًا من الأحكام العابرة، وإنما هو جزء من الجسد الدائم للعالم»⁽²⁶⁾. إن هذه الخبرة وسيلتنا الخاصة من أجل الاقتراب من العالم، كما أنها في الوقت نفسه وبالتلازم، طريقة ثابتة لظهور العالم ذاته، والجسد أساس تكوين هذه الخبرة؛ لأنه بمنزلة مشروع وجودي يفتح على ذاته وعلى الإدراك وعلى العالم⁽²⁷⁾، والوعي الذي يرتبط به، ليس وعيًا خالصًا، وإنما وعي متجسد، وإذا ربطنا هذه الفكرة بفكرة «الذاتية المتبادلة»، نصل إلى حالة عامة نشترك فيها جميعًا بوعينا بأجسادنا، وخبرة الوجود-في-العالم.

ثانيًا: مظاهر الوجود في العالم

1 - الوجود المتجسد

تشارك أغلب الفلسفات الوجودية - على تنوعها - في دراسة فكرة الجسد، وهذا ما يعتبر تجاوزًا للفلسفة الديكارتية التي اهتمت بدراسة الوعي

Ibid., p. 164.

(26)

Marie Alphonse De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté: L'Existentialisme de* (27)

Merleau-Ponty (Paris: Béatrice-nauwelaerts, 1968), p. 109.

وأعطت الأولوية لمبحث المعرفة على مبحث الوجود. وبالتالي، فإن ما قامت به هذه الفلسفات هو أنها قلبت الكوجيتو الديكارتية، أو بالتحديد وضعته في مساره الصحيح، فأصبح البحث الفلسفي متجهًا نحو الوجود، من خلال فكرة الجسد أو الوجود المتجسد. كان الهدف من وراء فكرة الجسد الخروج من أولوية الوعي إلى العالم الخارجي، وحتى ولو كان هذا الهدف هو ما سعت الفينومولوجيا عند هوسرل إلى تحقيقه، فإنها بقيت أسيرة الوعي الذي يؤسس موضوعه المفكر فيه، لكن على الرغم من ذلك، فإن له الفضل الأكبر على الفلاسفة الفينومولوجيين والفلاسفة الوجوديين الذين جاءوا من بعده، خصوصًا من خلال توظيفهم مقولة القصيدة.

أدت فكرة قصيدة الوعي نحو العالم إلى تعديل كثير من المفاهيم السابقة، بما فيها الوعي، إذ تحول «الأنا المفكر» عند ديكارت و«الأنا المتعالي» عند هوسرل إلى «أنا جسماني»، وهو ما دعت إليه الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي. وبناء عليه نساءل: كيف يكون مفهوم الوجود المتجسد تجاوزًا لمفهوم الوعي، وحتى الوجود في الفلسفات السابقة؟ وكيف تنظر الفينومولوجيا الجديدة إلى هذا الوجود المتجسد؟ وبالتالي، كيف ستقدم من خلاله حلولًا للمشكلات المعرفية والوجودية المطروحة في الفلسفة المعاصرة؟

إن من أهم رواهب الفلسفات السابقة، الحديثة منها أو المعاصرة، مشكلة الوجود-في-العالم، وهي المشكلة التي حاولت فينومولوجيا مرلو-بونتي حلها. ونرى أن نقطة الانطلاق في حل هذه المشكلة لديه هي إزالة ذلك الخط الفاصل الذي وضعه ديكارت بين الوعي والعالم، من خلال رفضه الأخذ بما هو محسوس أو بما له علاقة بالجسد، وهذا ما عبّر عنه في أغلب مؤلفاته، حيث يقول في أحدها: «أنا لا أعرف فقط أنني موجود لأنني أفكر، وإنما لدي كذلك أفكار معينة عن طبيعتي الجسمانية: فأنا أشك من خلال طبيعتي المفكرة التي هي أنا، والتي من خلالها أنا ما أوجد عليه، لأنها مختلفة تمامًا عن طبيعتي

الجسدية»⁽²⁸⁾. إن هذا التمييز يعطي الأولوية للوعي على الوجود، وهذه الأولوية ترفضها الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي، التي أرادت أن تحدث توازنًا بين الوعي والوجود من خلال فكرة الجسد. وهنا يعتبر مرلو-بونتي عن تصوره للحضور المتجسد في العالم بقوله: «لم يبقَ أمام فلسفتنا سوى إعادة البحث في العالم الفعلي، حيث نكون تأليفاً بين النفس والجسد... فلا يكون الجسد مجرد وسيلة للرؤية أو اللمس، ولكنه هو دعمها، وعوض أن تكون أعضاؤها أدوات، تكون أدواتنا أعضاء مكملة»⁽²⁹⁾، أي مكملة لانتماء الجسد إلى العالم، وهي دعوة صريحة من الفينومولوجيا الجديدة، من أجل العودة إلى العالم المعيش الذي نحن حاضرون فيه بأجسادنا، لا العالم المفكر فيه الذي هو عالم الوعي. وهذا الأمر يُظهر التصور الجديد لعلاقة الوعي بالعالم، فنحن «لسنا وعيًا يقابله العالم، ولكن وعي متجسد، ووجود في العالم»⁽³⁰⁾. ولا يمكن فهم هذا الوجود المتجسد إلا من خلال فهم موقف مرلو-بونتي من فكرة الجسد.

عملت فكرة الجسد عند مرلو-بونتي على الخروج من الذاتية إلى الواقعية؛ لأن الهدف هنا هو إعادة جسور التواصل بين الذات والموضوع، وهو الهدف الذي عجزت الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل عن تحقيقه، لأن فكرة القصدية عنده بقيت مرتبطة بالوعي الخالص، أما عند مرلو-بونتي فهي كامنة في الجسد، وهذا ما يفهم من قوله: «أنا لست أمام جسدي، أنا داخل جسدي، أو بالأحرى أنا عين جسدي»⁽³¹⁾. وهذا ما يُخرج الوعي من انغلاقه على ذاته، ويجعله يندمج في العالم من خلال الجسد لأن «الجسد الخاص هو داخل العالم مثلما أن القلب هو داخل الجسد»⁽³²⁾. هكذا نحصل على طريقة جديدة للوجود في العالم، وهي الوجود المتجسد. هذه الفكرة

René Descartes, *Les Principes de la philosophie: Livre premier* (Paris: Librairie A. Hatier, (28) 1948), p. 90.

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 98. (29)

Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 98. (30)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 175. (31)

Ibid., p. 235. (32)

تقدم لنا حلولاً لبعض المشكلات الفلسفية، خصوصاً مشكلة علاقة الذات بالموضوع كمشكلة معرفية، فلا تظل هناك أسبقية لأحد الطرفين على الآخر، لأن الجسد ذات وموضوع في الوقت ذاته. كذلك يحل الوجود المتجسد مشكلة علاقة النفس بالجسد، وهي مشكلة ظلت عالقة مدة زمنية طويلة، وهذا ما يتمثل في قول مرلو-بونتي: «إن وحدانية العالم المرئي الذي هو بالأساس لامرئي، يعوض ذاته من خلال معاودة اكتشاف (الوجود العمودي) الذي هو حل لمشكلة علاقة النفس بالجسد»⁽³³⁾. وإن هذا الذي يسميه مرلو-بونتي الوجود العمودي، هو الوجود المتجسد الذي يعبر بدوره عن وحدة النفس بالجسد من دون أن تكون هناك أولوية لأحدهما على الآخر، أي لا للجانب الروحي ولا للجانب المادي، وفي هذا تجاوز لكثير من المذاهب، ولا سيما المذهبين الروحي والمادي. وبهذا لا يكون الإنسان روحاً ولا مادة، بل مجموعهما معاً.

كان الهدف الرئيس من تأسيس الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل حل المشكلات المعرفية أو الإبستمولوجية المطروحة في الفكر الغربي. ووجد هوسرل في بعض مقولات الحداثة دعماً وسنداً لمشروعه، خصوصاً مقولة «الذات العارفة» أو «الأنا المفكر» الذي هو أساس المعرفة، وكذلك الوجود. بيد أن هذا الأنا المتعالي يتحول في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى أنا جسماني يعيد إلينا حضورنا الحقيقي أمام الوعي مثلما يعيد إلينا حضورنا أمام العالم. لذلك، «فإن ما يجعل الفينومولوجيا بصفتها فينومولوجيا، هو دراسة ظهور وجود الوعي عوض افتراض إمكانية أسبقية وجوده»⁽³⁴⁾. وبناء عليه، يمكن القول إن فكرة الوجود المتجسد تصور جديد لمشكلة المعرفة التي ما عادت ترتبط بأولوية الوعي، وإنما يصبح الجسد في الفينومولوجيا الجديدة وسيلتنا كي نعرف.

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, pp. 286-287.

(33)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 74.

(34)

اهتم هوسرل في بعض مؤلفاته، مثل أزمة العلوم الأوروبية، بما يسمى «عالم الحياة» الذي يحتوي معارفنا وخبراتنا كلها، والذي يقول عنه في صيغة تساؤل: «لماذا لا نجعل من عالم الحياة الذي نحياه جميعاً، والذي هو عالمنا، موضوعاً شاملاً، عوض أن نهتم بغاياتنا وانشغالاتنا فحسب؟»⁽³⁵⁾. ظل هذا التساؤل مطروحاً من دون أن يقدم له مؤسس الفينومولوجيا إجابة واضحة، إلا أن مرلو-بونتي استطاع أن يكشف في عالم الحياة ما لم يستطع هوسرل اكتشافه فهو يقول: «إن أنطولوجيتنا هي تأسيس مفاهيم تؤخذ مكان الذاتية المتعالية والذات والموضوع... حيث إن جميع التحليلات الخاصة بالطبيعة والحياة والجسد واللغة، ستسمح لنا بالدخول إلى عالم الحياة، أو (الوجود المتوحش)⁽³⁶⁾ الذي هو الوجود المتجسد في العالم».

يظهر ذلك التحول من الفينومولوجيا الترنسندنتالية إلى الفينومولوجيا الجديدة، في طرح مسائل الفينومولوجيا، أي من الذات العارفة إلى الجسد العارف. ويترتب على هذا التحول ظهور نتائج جديدة ترتبط بعلاقة الذات بذاتها وبغيرها من الذوات، وبالتالي بالعالم. فالذات تصبح متجسدة مع أجساد أخرى وتتحول الفينومولوجيا من وصف ظواهر الوعي إلى وصف ظواهر العالم الواقعي، من خلال التوجه إلى الوجود في العالم الذي هو وجود متجسد، ليصبح الجسد موضوع تأملات الفينومولوجي، بعد أن ظلّ مهمشاً لمدة زمنية طويلة منذ أفلاطون مروراً بعهد الكنيسة وديكارت، وصولاً إلى هوسرل، وهذا ما يدل عليه قول فرانسوا داغونيه: «أهملت الفلسفة الجسد منذ مدة زمنية طويلة وتنازلت عنه، وعجز الفكر الديني من دون شك عن فهمه، فنظر إليه على أنه مصدر اللذة والخطيئة فوضع موضع شبهة، واتجه الفيلسوف إلى الاهتمام بالروح وفصل (حالات الوعي)، فظهر له أنه من الممكن أن

Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (35)
trad. Gérard Granel, tel; 151 (Paris: Gallimard, 1976), p. 512.

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 221.

(36)

يتعرف إلى (الأنا) أفضل من الجسد⁽³⁷⁾. لكن هذه النظرة السلبية إلى الجسد تغيرت في ما بعد، عندما وجه بعض الفلاسفة اهتمامه نحوه من أمثال نيتشه وفوكو والفلاسفة الوجوديين، ومنهم كارل ياسبرس وسارتر.

هكذا، خصص سارتر جزءاً مهماً من كتابه الوجود والعدم لدراسة فكرة الجسد، فأسس بذلك أنطولوجيا خاصة وفق منهج فينومنولوجي، مكّنه من التوجه إلى دراسة الوجود الإنساني، عوض دراسة الجوانب المعرفية التي اختصت بها فينومنولوجيا هوسرل، فأخذ فكرة القصدية الهوسرلية وربطها بالجوانب الوجودية، وتبين له أن الوعي متميز من موضوعه، وهذا ما عبّر عنه سارتر بـ «الوجود-لذاته» و«الوجود-في-ذاته»، وهذا التقسيم هو ما ينطبق على مفهومه للجسد. بعبارة أخرى، يرى سارتر أن للوجود الجسدي مظهرين: أولاً الجسد كوعي خاص، وثانياً الجسد كموجود للآخر. يقول سارتر: «إن امتلاك جسد يعني أن أساس عدمه الخاص ليس أساس وجوده»⁽³⁸⁾. وهذا ما يفترض وجود خط فاصل بين الوعي والجسد، أو بين جسدي وجسد الآخر، وهذا الخط الفاصل ترفضه فينومنولوجيا مرلو-بونتي، وتريد تجاوزه من خلال فكرة الوجود المتجسد الذي يجمع بين مظهري الجسد، أو بين «الوعي-لذاته» و«الوعي-في-ذاته»، وهذا ما يظهر في قوله: «إن الجسد موجود في العالم، وهو ينتج خيوط القصدية التي تربطه بمحيطه، وهكذا نكتشف الذات المدركة مثلما نكتشف العالم المدرك»⁽³⁹⁾؛ أي إن الوعي لذاته ليس وجوداً مستقلاً، وإنما يتعرف إلى ذاته كاتّناء إلى العالم من خلال الجسد لأن العالم يقع في مجال إدراكنا. بهذا «تصبح نظرية الصورة الجسمانية ضمناً نظرية في الإدراك الحسي»⁽⁴⁰⁾، لأن الإدراك هو من يحمل خبرة الوجود المتجسد في العالم،

François Dagognet, *Le Corps*, Quadrige, grands textes (Paris: Presses universitaires de France, 2008), p. 11.

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant* (Paris: Gallimard, 1970), p. 375.

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 86.

Ibid., p. 239.

(38)

(39)

(40)

وهي الفكرة التي يؤكدها أيضًا برغسون في كتابه *المادة والذاكرة* عندما يقول: «إن الوعي، خصوصًا في ارتباطه بالإدراك الحسي، يعتمد على الدور الذي يقوم به الجسد»⁽⁴¹⁾. وبناء عليه، يتجاوز مرلو-بونتي عدمية سارتر من جهة، وكذلك المذهبين المثالي والواقعي من جهة أخرى، لأن فينومولوجيا مرلو-بونتي لا تنظر إلى الوعي والعالم مستقلين عن بعضهما، وإنما تنظر إليهما في مجموعهما، من خلال فكرة الوجود المتجسد.

على الرغم من أن سارتر حاول لاحقًا أن يحدث تواصلًا بين نمطي الوجود الجسدي، فإن نظريته إلى الجسد والوجود المتجسد لم تكن واقعية لأنها بقيت مرتبطة بالوعي، وهي أقرب إلى الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل، وبعيدة عن الوجود الذي يتحدث عنه مرلو-بونتي، والذي هو «الوجود الذي يحتوي عدمه ومدركه»⁽⁴²⁾، أي إن مرلو-بونتي اهتم بما أهمله سارتر، وهو علاقة الجسد بالأجساد الأخرى، وهذا جانب مهم من جوانب الوجود المتجسد في العالم، وهذا ما يجعل فلسفة مرلو-بونتي تحمل شعار التواصل بالآخرين وبالعالم. ولا بد من أن نشير هنا إلى أنه على الرغم من اهتمام الفلاسفة الوجوديين بدراسة فكرة الجسد، فما من أحد منهم أعطاه المكانة التي احتلها عند مرلو-بونتي، ومثال ذلك أن غابريال مارسال يقول: «على أي حال لا أربط الجسد باهتمام من نوع مختلف عن ذلك الذي يُلاحظ على الأدوات التي يضعها المجتمع بين أيدينا»⁽⁴³⁾. أما مرلو-بونتي، فلجأ إلى فكرة الجسد، لا من أجل حل المشكلات المعرفية فحسب، وإنما كذلك من أجل مشكلة الوجود، وهذا ما يمثل نقطة اختلاف بينه وبين هايدغر.

بالعودة إلى الفينومولوجيا الأنطولوجية عند هايدغر، يتبين لنا مدى اهتمامها بالموجود الإنساني ووجوده في العالم، وإن فهم موقف هايدغر من

Henri Bergson, *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit*, bibliothèque (41) de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1968), p. 67.

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 304.

(42)

Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète* (Paris: Gallimard, 1941), p. 130.

(43)

الكيونة في العالم يتطلب فهمًا واضحًا للجهاز المفاهيمي الذي يستخدمه، فهو يوظف مصطلحات لا نجد لها في فلسفات أخرى، أهمها مصطلح «الدازين»، وقد تطرقنا إليه من قبل، وهو يعني باختصار الوجود-هنا، ومن خلال فهم كيفية الوجود-هنا، يمكننا فهم كيفية الكيونة-في-العالم، ولا يمكن فهم الكيونة-في-العالم، إلا من خلال فهم الدازين.

إن الغموض الذي يحيط باهتمام هايدغر بهذا الوجود لا يعود إلى كونه الوجود الوحيد الذي يطرح سؤال الوجود فحسب، بل إلى فهم علاقته بالكيونة أيضًا؛ فالموجودات كلها، مثل الكتاب أو القلم أو الجامعة، وغيرها من الموجودات الأخرى، توجد، إلا أن ما يميز الوجود الإنساني منها هو «أنه وجود مقذوف به»⁽⁴⁴⁾؛ أي إنه لا يوجد فحسب، بل هو ملزم بأن يوجد أيضًا. وهكذا يتعرف الدازين إلى حقيقة الكيونة في العالم من خلال الوجود-هنا. ويدرس هايدغر كيفية وجود الموجودين والكيونة مع الأشياء والآخرين، من أجل فهم حقيقة الكيونة في العالم، لأن «الاتجاه نحو العالم، هو ما يحقق الكيونة في العالم»⁽⁴⁵⁾، وبهذا يعطي هايدغر الدازين بعدًا عالميًا لا نجده في فلسفة سارتر، إذ يعطي الموجود حق المشاركة في العالم، وبالتالي التعرف إلى حقيقة كيونته.

هنا يناقش هايدغر المفهوم التقليدي للحقيقة، ويرفض أن تكون الحقيقة هي «الارتباط بين الحكم وموضوعه»⁽⁴⁶⁾، وهي الفكرة التي كانت سائدة في الميتافيزيقا التقليدية منذ أفلاطون إلى نيتشه، وحتى هوسرل لأن الحقيقة هي حقيقة الكيونة. وحقيقة الكيونة عند هايدغر «تعني الحجب المضيء بوصفه خاصية أساسية للكيونة»⁽⁴⁷⁾؛ أي انكشاف الكيونة أمام الموجود، وهو انكشاف يأتي بعد حجب، ولا يكون البحث عن الحقيقة هنا بحثًا عن ماهيتها، وإنما عن

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 226.

Pöggeler, *La Pensée de Heidegger*, p. 127.

Ibid., p. 124.

(47) مارتين هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر

القاهرة، 1977)، ص 289.

حقيقة الماهية، ذلك أن هايدغر يرفض ذلك التصور التقليدي الذي تقدمه نظرية المعرفة خصوصًا لدى هوسرل، لكن السؤال الذي يطرح هنا: هل يؤيد مرلو-بونتي هذا التصور الذي يقدمه هايدغر؟

تعبّر أنطولوجيا هايدغر عن ذلك التحول من البحث في المعرفة إلى الكينونة، وبحسب لها تجاوز الطرح التقليدي لعلاقة الذات بالموضوع، من خلال التوجه إلى الأرضية التي تجمع بينهما، ألا وهي الكينونة، لكن ما يعاب على موقف هايدغر من الكينونة أنه نظر إليها نظرة تصورية، وهذا ما ترتب عنه الحصول على مفهوم تصوري لا واقعي للعالم، لذا فإن ما أخذه مرلو-بونتي عن هايدغر هو فكرة الكينونة في العالم، إلا أنه ربطها بفكرة الجسد، وهذا ما يؤكد في قوله: «أنا أرتبط بالجسد مثلما أرتبط بالعالم، وإن وجودي كذلك لا يتحقق إلا من خلال وجودي كجسد، فالعالم والجسد الأنطولوجي ليسا العالم كفكرة والجسد كفكرة، وإنما العالم ذاته مندمج في تماسك كلي والجسد ذاته كجسد عارف»⁽⁴⁸⁾؛ أي إن الوجود في العالم وجود متجسد فعلي لأن «الجسد مركبة الكائن في العالم»⁽⁴⁹⁾، وهنا تؤيد سيمون دي بوفوار موقف مرلو-بونتي بقولها: «ينظر الإنسان إلى جسده على أنه علاقة مباشرة بالعالم»⁽⁵⁰⁾.

بناء عليه نستنتج أن هايدغر، حتى ولو أراد تجاوز الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل، بقي هوسرليًا من حيث لا يدري، لأن مفهوم العالم لديه يبقى مرتبطًا بوجهة نظر الدازين الذاتية، وليس بالعالم الواقعي الذي نحن موجودون فيه. كما أن هذا الدازين في حد ذاته يتحول في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى جسد كائن في العالم، وهنا يكمن حل مسألة الوجود في حركة الجسد التي تعدّ «قصيدة أصلية لها دور مهم في إدراك العالم، فالعالم يحيط بنا، لا كأسلوب من الموضوعات نكون نحن تأليفًا له، لكن كمجموع منفتح على الأشياء التي نحن ملقون نحوها»⁽⁵¹⁾.

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 467.

(48)

Ibid., p. 97.

(49)

Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe* (Paris: Gallimard, 1949), p. 17.

(50)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 444.

(51)

يتبين مما سبق أن هايدغر ومرلو-بونتي يتفقان على القول بفكرة الوجود في العالم، لكنهما يختلفان في مفهوم الوجود، وبالتحديد علاقتنا به؛ فبينما يؤكد هايدغر الاختلاف الموجود بين الكينونة والموجود، من خلال الفرق الأنطولوجي القائم بينهما، أي إن العلاقة بين الإنسان والكينونة علاقة انفصال، نجد مرلو-بونتي يؤكد أن الموجود في اتصال دائم بوجوده، إذ يجعل من مهمة الفلسفة البحث في الاتصال بـ «الوجود الغليظ»⁽⁵²⁾ أو «الوجود العمودي»⁽⁵³⁾ الذي نكون فيه على اتصال بالأشياء والآخرين والعالم والتاريخ ككل، وفكرة الاتصال هذه بين الموجود والوجود، نجدها عند لوفيناس الذي يقول: «إن فعل الوجود يحمل علاقة اتصال بين الموجود والوجود، حيث يشكلان ثنائية»⁽⁵⁴⁾. وتحدث مرلو-بونتي عن مظاهر من هذا التواصل التي تتجلى في ميدان الفن.

بالفعل، يحقق العمل الفني علاقة التكامل بين جسد العالم وجسد الفنان، ذلك أنه «لا يمكن أن نقول بأن الروح تصور، أما المصور فعندما يسلم جسده إلى العالم فإنه يحول العالم إلى تصوير. ومن أجل فهم هذه التحولات، يجب علينا العودة إلى الجسد الفاعل أو الواقعي»⁽⁵⁵⁾، وهو الذي يسمى الجسد الفينومولوجي الذي يكون لامسًا وملمسًا، ناظرًا ومنظورًا إليه، وهو الذي يتحقق من خلاله وجودنا في العالم. هكذا يكون الإنسان مرتبطًا بالوجود ممتدًا فوق هذا الوجود، يتحول من الغموض إلى الوضوح، من دون أن يكون موضع تجربة مجهولة، لأن هذه التجربة تعبر عن وجود جسد مع جسد⁽⁵⁶⁾، ليس جسد إنسان مع جسد إنسان آخر فحسب، وإنما جسد الإنسان مع جسد العالم أيضًا.

تأسيسًا على ما سبق، نستنتج أن المفهوم الجديد للوجود في فينومولوجيا

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 31, voir notamment, p. 155.

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 221.

Levinas, *De l'existence à l'excitante*, p. 37.

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 16.

Heidegger, *L'Ontologie de Merleau-Ponty*, p. 51.

(52)

(53)

(54)

(55)

(56)

مرلو-بونتي يختلف عن الوجود الذي يتحدث عنه سارتر، أو الكينونة عند هايدغر، لأن هذه المفاهيم مرفوضة عند مرلو-بونتي، وهذا ما نتأكد منه في قوله: «إن نقطة انطلاقنا ليست الوجود موجود والوجود غير موجود، ولا ليس هناك غير الوجود - وهي صوغ لفكر شمولي، فكر تحليلي - لكن هناك وجود، هناك عالم، هناك شيء ما»⁽⁵⁷⁾. فالوجود لا يقابله عدم، كما أنه ليس فكرة مطلقة، بل هو الوجود الذي يحتوي عدمه، والذي هو على اتصال بموجوده، ولا يفصل عنه. إنه الوجود المتجسد.

نصل إلى أنه إذا كانت الفينومولوجيا المتعالية لدى هوسرل تصف ماهيات الظواهر الخالصة الكامنة في الوعي من أجل حل مشكلات مبحث المعرفة، وإذا كانت فينومولوجيا هايدغر تصف ظهور الكينونة من أجل حل مشكلات مبحث الوجود، فإن ما تصفه الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي هو الوجود الواعي المتجسد في العالم، لأنها فينومولوجيا تدرج في إطار مبحثي المعرفة والوجود. فهدفها ليس بلوغ المعرفة الكامنة في الوعي، ولا السعي إلى إظهار حجب الكينونة، وإنما، كما يصرح مرلو-بونتي، «وصف تجربةنا التي هي أقدم من أي رأي، والتي هي تجربة سكن العالم بأجسادنا»⁽⁵⁸⁾. وإن هذه التجربة هي التي تعتبر عنها فلسفة مرلو-بونتي المتأخرة من خلال مقولة «الجسد» التي تعبر عن كيفية الوجود والتلاحم القائم بين الوعي والجسد والعالم. إنها مقولة لا نجد لها أي معنى في الفلسفات السابقة كلها، لأنها تعبر عن نوع خاص من الوجود هو «الوجود الصامت، الذي يريد أن يظهر معناه الخاص»⁽⁵⁹⁾.

بناء عليه، نستنتج أن ما يميز فكرة الوجود المتجسد هو أنها تقدم حلاً لكثير من المشكلات المترتبة عن الفلسفات السابقة، المعرفية منها والوجودية، خصوصاً مشكلة علاقة الذات بالموضوع، ومشكلة علاقة النفس بالجسد،

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 121.

(57)

Ibid., p. 48.

(58)

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 87.

(59)

ومسألة الوجود في العالم. فقد تجاوز مرلو-بونتّي كثيرًا من الفلسفات السابقة، الحديثة منها والمعاصرة، لأنه أدرك أن «التفلسف هو البحث، وافترض أن هناك أشياء يجب رؤيتها والتحدث عنها. لكننا اليوم، ما عدنا نبحث، لأننا نرجع إلى أحد التقاليد أو آخر، ثم ندافع عنه»⁽⁶⁰⁾.

إن فينومولوجيا مرلو-بونتّي إذا دعوة إلى تجاوز الموروث، والعمل على أن نبحث عن أشياء جديدة، نعتبر عنها أو بالأحرى نتركها تبتّع عن نفسها. ولعل هذا الجديد هو العالم المنسي في الفلسفات السابقة، عالم الآخرين وعالم الأشياء، وهذا ما ستحدث عنه في العنصر اللاحق.

2 - الوجود لأجل الآخرين

إن مشكلة الآخر من أهم المشكلات التي عالجها الفلاسفة عبر مختلف مراحل الفكر الفلسفي، أكان في الفلسفة اليونانية أم في الفلسفة الحديثة أم المعاصرة. ومن بين أهم التساؤلات التي طُرحت عن الآخر نذكر: من هو الآخر؟ كيف يمكن معرفة الآخر؟ هل يمكن أن يكون الآخر في لحظة ما خطرًا على وجودي؟

يتحدث مرلو-بونتّي عن الآخر في أغلب مؤلفاته، من فينومولوجيا الإدراك إلى المراثي واللامراثي، وهذا يدل على الاهتمام الكبير الذي أولاه للآخر. ولا أدل على ذلك من أنه ارتبط لديه بميادين متنوعة كالجسد والنظرة واللغة والتزعة الجنسية وغيرها. وبناء عليه نتساءل: ما هو موقف مرلو-بونتّي من الآخر؟ وكيف يكون الوجود لأجل الآخر من أهم أبعاد الوجود في العالم؟

عندما نتحدث عن الآخر، نستخدم كثيرًا عبارة «مشكلة الآخر»، ولكن لماذا لم ننتبه إلى أن هذا الآخر ليس بالأصل مشكلة؟ وحتى لو كان كذلك، لماذا لا نتصور أن الاختلاف الذي حدث بين الفلاسفة عبر التاريخ في النظرة إلى الآخر يرجع إلى سوء طرح المشكلة؟ فأغلب الفلاسفة اتجه إلى التفكير في محاولة حل

Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie* (Paris: Gallimard, 1965), pp. 66-67.

(60)

مشكلة الآخر، في حين نجد مرلو-بونتي يؤكد أن «المهم ليس إيجاد مخرج لحل (مشكلة الآخر)، وإنما هو تغيير المشكلة»⁽⁶¹⁾، وهو يدعونا إلى البحث عن العلاقة القائمة بين الأنا والآخر، وعن كيفية حدوث هذا الانقسام أو الانفصال عن الآخر، بحيث أصبح مقابلاً أو مغايراً لي، في حين أن الهدف الذي ينبغي أن نسعى إلى تحقيقه هو «البحث عن هذا التابع الغريب الذي يجعل الآخر دائماً، نصفي الثاني»⁽⁶²⁾. إن هناك إذًا نظرة جديدة إلى الآخر، تبحث عن الدروب الموصلة إليه، لأنني لا يمكن أن أوجد من دونه، أو بالأحرى لأنني موجود معه في العالم.

اهتم مرلو-بونتي في فينومنولوجيا الإدراك كثيرًا بالحديث عن الآخر، وخصص له قسمًا كبيرًا منه، فأشار إلى فكرة مهمة جدًا هي أهمية الوسط الذي نعيش فيه مع الآخر، أكان طبيعيًا أم ثقافيًا؛ لأن له تأثيرًا كبيرًا في هذه العلاقة، فيقول: «تخترق الطبيعة جوهر حياتي الشخصية، وتلتحم معها، كما أن أنواع السلوك تنزل في الطبيعة وتتخذ في ما بعد شكل عالم ثقافي»⁽⁶³⁾. إن هذا التنوع في العلاقات التي تربطنا بالوسط الطبيعي، بين تأثير وتأثير، ينعكس على علاقتنا بالآخر، أي الأشخاص الذين نعيش معهم في الوسط الطبيعي والاجتماعي، حيث «يمكنني من خلال إدراك حسي لفعل إنساني أن أتحقق من إدراك عالم ثقافي... لكن يجب أن أعرف أولاً كيف تكون لدي خبرة بعالمي الثقافي، وأيضًا بحضارتي، حيث يتبين لي أن الأشخاص الآخرين المحيطين بي، يستخدمون الأدوات المحيطة بنا استخدامات معينة، حيث أعتمد إلى تأويل سلوكهم من خلال مقارنته بسلوكي، ومن خلال خبرتي الخاصة التي تعلمني معنى الحركات وقصديتها، فأصل إلى أن أفعال الآخرين، تُفهم دائماً من خلال أفعالي»⁽⁶⁴⁾. بعبارة أخرى، ثمة أمور مشتركة بين البشر، خصوصاً بين الأشخاص الذين يعيشون في وسط طبيعي واجتماعي وثقافي واحد. ويلاحظ

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 322.

(61)

Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde* (Paris: Gallimard, 1969), p. 188.

(62)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 399.

(63)

Ibid., p. 400.

(64)

مرلو-بونتي في نظرته إلى الآخر أن هناك تواصلًا أوليًا عفويًا بين الأنا والآخر. لكن بالعودة إلى الواقع المعيش نجد أن هناك كثيرًا من جوانب الاختلاف مع الآخر. وبناء عليه، فإن السؤال الذي يطرح هنا: كيف يمكن أن توضع كلمة الأنا في صيغة الجمع؟ والأهم من هذا، كيف يمكنني أن أتحدث عن آخر مختلف عني؟

كي تجيب الفينومولوجيا الجديدة عن هذه الأسئلة وغيرها، تدخل في حوار مع تطور النظرة إلى الآخر في الفلسفة الغربية التي نظرت إليه دائمًا نظرة سلبية. وبالفعل، فإن موقف هيغل من الآخر مثلاً يندرج في الإطار العام لفلسفته التي تحدد مسار الوعي وفق مسار جدلي ينطلق فيه الوعي من ذاته، ثم ينفي وجود الآخر، ليصل إلى الروح أو معرفة المطلق. وفي هذا الشأن يقول هيغل: «يكون الوعي حقيقة مطلقة عندما يصل إلى معرفة ذاته، وذلك مرورًا بتأكيد أن الآخر هو شيء غريب ومختلف عني»⁽⁶⁵⁾. فحتى لو كان الآخر موجودًا معي، فإن له وجودًا خاصًا به ومستقلًا عني، وهذا ما تعتبر عنه علاقة السيد بالعبد، إذ يشعر السيد بوجوده كسيد عندما يُصدر أوامره إلى العبد، ويشعر العبد كذلك بوجوده الخاص عندما يمثل لأوامر سيده، فهما موجودان معًا، لكن وجود كل واحد منهما يتوقف على نقيض وجوده الذي هو وجود الآخر.

هذه النظرة السلبية إلى الآخر يرفضها مرلو-بونتي؛ فعلى الرغم من أنه أرجع الفضل في ظهور الوجودية إلى هيغل في مقالته «الوجودية عند هيغل»، في كتاب المعنى واللامعنى، فإنه رفض منهجه الجدلي الذي يُقضي الآخر من أجل إثبات الذات، «فهذا الآخر الذي أنظر إليه على أنه خصمي ليس خصمي إلا أنه أنا ذاتي، فانا أوجد في الآخر، مثلما أجد شعور الحياة في شعور الموت»⁽⁶⁶⁾. هكذا يتحول مفهوم الجدل، أو بالتحديد وظيفته، من إقصاء الآخر إلى إثبات وجوده، بل تتحول النظرة ككل إلى علاقة الأنا بالآخر، من علاقة

Ibid., p. 202.

(65)

Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 85.

(66)

إثبات وجود الأنا مقابل الآخر، إلى الحديث عن الوجود لأجل الآخر، وهنا بالضبط يكمن تجاوز مرلو-بونتّي مواقف الفلسفات السابقة.

أما بالنسبة إلى مؤسس الفينومولوجيا، فإن موقفه من الآخر يندرج في إطار الفينومولوجيا الترنسندنتالية، أي من خلال خبرتنا المخالصة الكامنة في الوعي، لأن الآخر - كما يؤكد هوسرل - «هو قبل كل شيء موجود في خبرتي، كما أتعرف إليه عندما أتعلم في مفهومه الوجودي التفكري (إنه بمنزلة تساوق مع «أناي المفكر» وهو يحتاج إلي كي أظهر بنيته التفصيلية)، فهو بالنسبة إلي موضوع متعالٍ موجه»⁽⁶⁷⁾.

إن الفينومولوجيا الترنسندنتالية لا تنظر إلى الآخر كوجود في العالم، تربطنا به علاقات وجودية متنوعة، لكن لها على الرغم من ذلك، فضلاً كبيراً على الفلسفات الفينومولوجية والوجودية، لأنها أسست مفهوم «الذاتية المتبادلة»؛ فـ «الذاتية المتبادلة تمتلك من خلال الوضع المشترك ذاتية-بينية، تكون من خلالها العالم الموضوعي بطريقة ذاتية-بينية، فتكون هذه الذاتية المتبادلة بمنزلة (نحن) متعالٍ»⁽⁶⁸⁾، وتكون الوحدة الأساسية، في هذه الذاتية المتبادلة، الأنا المفكر الذي مجموعه أنوات أو ذوات مفكرة.

من وجهة نظر فينومولوجيا مرلو-بونتّي، فإن الأنا أو الآخر ليس ذاتاً مفكرة واعية، وإنما ذات متجسدة، وهذا يعني أن مرلو-بونتّي استفاد من مقولة الذاتية-البينية الهوسرلية، وأعطاه أبعاداً وجودية أكثر واقعية، إذ تبين الذاتية المتبادلة التي تكشفها لنا الإحالة الفينومولوجية أن الذات موجودة في جسد، والجسد موجود بدوره في العالم⁽⁶⁹⁾، وتدل على أن «الآخر ليس (وعياً) وإنما هو يسكن جسداً من خلاله يسكن العالم... فهو دائماً في تجسد غير مكتمل، إنه وراء الجسد، مثلما أن معنى اللوحة وراء ورقة الرسم»⁽⁷⁰⁾.

Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 75.

(67)

Ibid., p. 90.

(68)

Huneman Philippe et Estelle Kulich, *Introduction à la phénoménologie* (Paris: Armand Colin, 1997), p. 114.

(69)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 263.

يتبين لنا مما سبق أن مشكلة الآخر تتحول من مبحث في المعرفة إلى مبحث في الوجود، ذلك أن الآخر يملك جسداً فينومولوجياً خاصاً به، وهذا الجسد ليس الجسد الظاهر، ولا الجسد الذي يدرسه العلم، وإنما الجسد الذي يحمل خبرة الوجود-في-العالم، وهي تجربة تجعله يراني مثلما أراه، ويسعى إلى التعرف إليّ مثلما أسعى إلى التعرف إليه. وبالتالي، ليست الذاتية المتبادلة علاقة بين ذوات مفكرة، وإنما هي وجود متجسد مع الآخرين في العالم، وهو ليس وجوداً مثالياً، وإنما وجود مرثي واقعي، فأنا أنظر إلى جسد الآخر مثلما ينظر إلى جسدي، وتكون النظرة جانباً من جوانب الذاتية المتبادلة. يعطينا مرلو-بونتي مثلاً يوضح من خلاله كيف يكون الوجود مع الآخر وجوداً متجسداً، بحيث يتحد فيه جسد الآخر بجسدي، فيقول: «عندما ألعب مع طفل صغير عمره خمسة عشر شهراً، وأضع أحد أصابعه في فمي، كأني أعرضها فإنه يفتح فمه مباشرة. وعلى الرغم من أنه نادراً ما ينظر إلى المرأة، فإنه يعرف أن أسنانه هي وسيلة للعض، كما يعلم بأن فكي الذي يراه في الخارج جدير بأن يحقق المقصد نفسه. فتحقق (العضة) معنى الذاتية المتبادلة، وهو يدرك مقاصده في جسده؛ لأن جسدي موجود مع جسده»⁽⁷¹⁾. فوجد مرلو-بونتي في فكرة الجسد حلاً ملائماً لمشكلة الآخر، أو بالتحديد لمعاداة طرح المشكلة، في صوغ جديد، وهي وجهة مغايرة تماماً للتصور الذي كان سائداً، فمن خلال جسدي، أتعرف إلى جسد الآخر الموجود مع جسدي.

إن الجسد الفينومولوجي الذي يتحدث عنه مرلو-بونتي هو الذي اعتبره بعض الفلاسفة، كسارتر، موضوعاً مثل بقية الموضوعات والأشياء الموجودة في العالم، حين قال: «هذه السيدة التي أراها تتجه نحوي، وهذا الشخص الذي يجتاز الطريق، وهذا المتسول الذي أسمعته يغني أمام نافذتي، إنهم موضوعات بالنسبة إليّ»⁽⁷²⁾. ويرجع موقف سارتر هذا إلى تمييزه بين الجسد كوعي لذاته والجسد كوعي للآخر، لكن السؤال الذي يطرح هنا هو: هل هناك وجود من

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 404.

(71)

Sartre, *L'Être et le néant*, p. 298.

(72)

هذا النوع، يكون فيه الآخر متميزًا منا تمامًا؟ بسؤال أدق: هل يمكن فعلاً أن ننظر إلى الآخر على أنه موضوع فحسب؟

رأينا أن فينومولوجيا مرلو-بونتي تميز بين الجسد الموضوعي والجسد الفينومولوجي، فالأول موضوع اختصاص العالم، أما الثاني فهو خاصتي أو ملكي. وما يقال عن جسدي يقال كذلك عن جسد الآخر؛ أي إن له جسداً لا يمكنني أن أنظر إليه كموضوع وهذا ما يؤكد قول مرلو-بونتي: «إننا لن نفهم الآخر الذي أمامنا إذا نظرنا إليه كموضوع»⁽⁷³⁾. أما وجودية سارتر، عندما تنظر إلى الآخر كموضوع، فهي تنفي وجوده كوجود فعال أو كوجود مشترك مع وجودي. وبناء عليه، فتحن - كما تؤكد فينومولوجيا مرلو-بونتي - لا نوجد مع آخرين هم مجرد موضوعات، وإنما مع آخرين، هم أجساد مثلنا كوجود فعلي متحقق في العالم.

ما يظهر لنا أكثر هو أن سارتر ينظر إلى الآخر نظرة سلبية، باعتباره أن نظرة الآخر تشكل خطراً على وجودي وتحد من حريتي، إذ يقول: «أنا موجود في عالم يملكني فيه الآخر، لأن نظرة الآخر تأسر وجودي»⁽⁷⁴⁾، فهي تجعل وجودي وجوداً للآخر، وليس وجوداً خاصاً بي، وهذا ما جعله يصل إلى هذه النتيجة المأساوية: «الآخر هو الموت الخفي لإمكاناتي، حيث أشاهد هذا الموت، كتحفٍ وسط العالم»⁽⁷⁵⁾. أما مرلو-بونتي، فيرى خلاف ذلك، لأن نظرة الآخر لا تحد من حريته، بل على العكس من ذلك، تدعم هذه الحرية لأنها تدل على وجودنا في عالم واحد مشترك. وفي هذا الصدد يقول مرلو-بونتي: «فعندما تقع نظرة الآخر علي، فإنه يدخلني في مجاله ويسلبني جزءاً من وجودي، وإني أعلم أنني لا أستطيع استرجاعه، إلا إذا أسست علاقات معه، فأجعله يتعرف إلي»⁽⁷⁶⁾. كما يقول في نثر العالم: «إن الآخر في نظري هو دائماً

Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 188.

(73)

Sartre, *L'Être et le néant*, p. 307.

(74)

Ibid., p. 311.

(75)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 410.

(76)

مرتبطة بما أراه وأسمعه، إنه هنا بجائني أو خلفي، إنه ليس في هذا المكان كي تأسره نظرتي وتفرغه من كل (داخله)، فكل آخر هو أنا ذاتي»⁽⁷⁷⁾.

بناء عليه، لا يكون هناك وجود يقابله عدم، بل إن الوجود يحتوي عدمه؛ لأن نظرة الآخر لا تحيلني عدماً وإنما تثبتني في الوجود، وهذا ما يشير إليه مرلو-بونتي بقوله: «إن مرثي الآخر هو لامرثي أنا، ومرثي أنا هو لامرثي الآخر»، هذه العبارة هي (لسارتر). ويجب أن لا نحتفظ بها. لذا علينا أن نقول: الوجود هو هذا التطاول الغريب الذي يجعل المرثي لا ينغلق على الآخر، لأنهما يفتتحان معاً على العالم الحسي نفسه»⁽⁷⁸⁾. لذا نجد أن مرلو-بونتي في أغلب مؤلفاته، يؤكد ضرورة النظر إلى الآخر من خلال الوجود-في-العالم، لأن معرفة الذات أو الأنا لا تتم إلا من خلال الوجود المتجسد مع الآخرين في العالم، وأهمية ذلك تكمن في «أنني إذا اختبرت تلازم الوعي مع جسده ومع العالم، فإن إدراك الآخر وتنوع الوعي لا يشكلان أي صعوبة»⁽⁷⁹⁾. لذا فإن الخطأ الذي وقع فيه سارتر وبعض الفلاسفة السابقة، هو إما أن هذه الفلسفات تنظر إلى الآخر كموضوع أو كشيء ما، مثل بقية الموضوعات، وإما أنها تنظر إليه على أنه وجود مستقل ومنفصل عن وجود الأنا. غير أن فينومولوجيا مرلو-بونتي تبين لنا أنه مثلما نتعرف إلى الأشياء من خلال الجسد، فإننا نتعرف إلى الآخرين ونوجد معهم من خلال الجسد أيضاً. وبالعودة إلى خبرة الوجود في العالم، يظهر لنا ذلك الارتباط بين جسدي وجسد الآخر وجسد العالم.

هكذا، يتضح أن مرلو-بونتي يجعل من الوجود وجوداً متجسداً مع الآخر، فإدراكاتي تتقاطع مع إدراكاته، وخبراتي مع خبراته، ونظراتي مع نظراته، وأكون حرّاً وحرّيتي مرتبطة بحرية الآخر، ويكون العالم عالم الذاتية المتبادلة تحيا فيه أجساد مع أجساد أخرى، وتربط بين الأنا والآخر علاقات متنوعة كعلاقة الصداقة والحب والعلاقة الجنسية، ويجمع بينا الماضي والحاضر والمستقبل.

Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 186.

(77)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 269.

(78)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 403.

(79)

صحيح أن العلاقات الاجتماعية تعرف تصادمًا وصراعًا بين الأفراد انطلاقًا من الرغبة في تحقيق المصلحة الشخصية، فتشابهك سلوكاتي بسلوكات الآخر، إلا أن هناك كثيرًا من المصالح المشتركة التي تكون هدفًا واحدًا أتحد مع الآخر من أجل تحقيقه، وما المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية وغيرها إلا دليل واقعي على ذلك.

أما بالنسبة إلى هايدغر، فحتى لو كان الدازين فكرة أساسية في الفينومولوجيا الأنطولوجية، فإنه لم يهمل علاقته بالآخر الذي يعد بعدًا مهمًا من أبعاد الكينونة-في-العالم، وهذا ما يمكن أن نعتبره قاسمًا مشتركًا بين هايدغر ومرلو-بونتي؛ لأن العالم كما يؤكد هايدغر هو «الذي أتقاسمه مع الآخرين. فعالم الدازين عالم مشترك و(الكينونة-في) هو بالضرورة (كينونة-مع) لأننا نتواصل بالآخر»⁽⁸⁰⁾. لكن المتبع لتحليلات الوجود والزمان يلاحظ أن هايدغر لا يتحدث عن الآخر إلا كي يتحدث عن الدازين، وكأننا في صدد حركة الوعي عند هيجل، أو الأنا المتعالي عند هوسرل. كما يتبين من جهة أخرى أن «الكينونة-في-العالم»، وبالتحديد «الكينونة-مع» التي يتحدث عنها هايدغر، ليست الكينونة الفعلية المعيشة التي تعتبر عنها علاقات الكينونة، أكان بالآخر أم بالعالم، وربما يرجع ذلك إلى أن معنى الكينونة عند هايدغر يختلف عن معنى الوجود الذي يتحدث عنه مرلو-بونتي، والذي هو الوجود المتجسد-في-العالم. وثمة نقطة اختلاف أساسية أخرى بينهما، تتمثل في أنه إذا كان هايدغر يتحدث عن الآخر، في إطار «الكينونة-مع»، فإن مرلو-بونتي يتحدث عنه في إطار «الوجود-من-أجل».

عندما تعمل الفينومولوجيا الجديدة على وصف تجربة الوجود من أجل الآخر في العالم، فإنها تؤسس بالتالي فلسفة فينومولوجية وجودية جديدة، تعيد جسور التواصل بالآخر وقد قدم لنا مرلو-بونتي كثيرًا من الأمثلة الواقعية التي تؤكد هذه الفكرة، فهو يقول مثلاً: «إنني أنظر إلى هذا الشخص المستغرق

في نومه الذي يستيقظ فجأة، ويفتح عينيه، ويقوم بحركة نحو قبعته التي سقطت أمامه، فيحملها ويضعها على رأسه كي تحميه من أشعة الشمس، وهذا ما يقنني أخيراً أن شمسي هي شمسه، فهو يراها ويحس بأشعتها مثلي لأننا شخصان نشترك في إدراكنا للعالم»⁽⁸¹⁾.

إن هذا الموقف من الآخر نجده يختلف عن موقف هايدغر الذي يتحدث عنه من وجهة نظر مختلفة، قد لا تكون سلبية مثل نظرة سارتر، لكنها ليست إيجابية ولا تواصلية مثل موقف مرلو-بونتي؛ لأن هايدغر يرى أن علاقتنا بالآخر تحكمها تجربة الموت. فهايدغر في أثناء حديثه عن الموت، يجعلنا نشعر كأن ما يجمعنا بالآخر هو الموت فحسب، فيقول: «بمقدار ما يكون الدازين في الوجود مع رققة الآخر، فإنه يبقى يتذكر تجربة الموت الذي يحيط أنطولوجيًا بكلية الدازين»⁽⁸²⁾. أما مرلو-بونتي، فإنه - كما رفض موقف هيغل من هذه المسألة - يرفض موقف هايدغر أيضًا، لأنه يرى «أنني لا أحيأ لأجل الموت، كما أنني لا أحيأ فقط لأجل ذاتي، بل كذلك لأجل الآخرين»⁽⁸³⁾. وهذا ما يؤكد فعلاً ما تحدثنا عنه سابقاً، أي إن فلسفة مرلو-بونتي تقدم طابعاً تواصلياً، نادراً ما نجده في الفلسفة المعاصرة التي أرهقتها مختلف أشكال العدميات.

إن العلاقة بالآخر لدى مرلو-بونتي ليست إذاً علاقة تنافر وصراع، كما نجدها عند هيغل، ولا علاقة خوف وإقصاء كما رأينا مع سارتر، ولا هي كذلك لأجل الموت كما يبين هايدغر، بل إنها علاقة تكامل وتواصل دائم ومستمر، تواصل لا يجعلني أمتلك جسد الآخر، كما لا يجعل الآخر يمتلك جسدي، وإنما نحن موجودون بأجسادنا في العالم «لأن جسدي هو من يدرك جسد الآخر، ولأنه يجد فيه اكتمالاً عجيبياً لمقاصده الخاصة، وأسلوباً مألوفاً للتعامل مع العالم. وإذا كانت أجزاء جسدي تشكل كلاً متكاملًا، فإن جسد الآخر يشكل

Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 189.

(81)

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 291.

(82)

Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 87.

(83)

مع جسدي كلاً متكاملًا أيضًا، إنهما الوجه واللقفا للظاهرة نفسها»⁽⁸⁴⁾. وتنوع وسائل التواصل بالآخر ولا تتوقف عند هذا الحد، بل تتعداها إلى جانب آخر لا يقل أهمية، وهو اللغة. ويُعدّ التخاطب مع الآخرين من أهم أساليب التواصل بهم «لأن ما يجعل الإنسان حاضراً في العالم ومع الآخرين هو اللغة»⁽⁸⁵⁾. فمن خلال اللغة الطبيعية أو الاصطلاحية، يعتبر الأنا عن آرائه وأفكاره ومواقفه للآخرين ويخلق الحوار ميادين مشتركة بين الأنا والآخر.

عندما يتحدث مرلو-بونتي عن الآخر والأنا، يذكر دائماً الآخر قبل الأنا، لأنه يدرك أن لا فرق بينهما: «فالآخر هو أنا معكوس إلى الخارج»⁽⁸⁶⁾، وهذا ما يدخل في إطار المهمة التي سعت الفينومولوجيا الجديدة إلى إنجازها؛ ألا وهي مهمة العودة إلى العالم والكشف عنه. ولا بد لهذه المهمة من المرور بالآخر كي يتحقق إنجازها، وكما يقول غابريال مارسال: «أنا لا أتصل أبداً بذات، إلا على مقياس اتصالي بالآخر»⁽⁸⁷⁾.

يتبين لنا مما سبق أن مقولة الوجود مع الآخرين-في-العالم تحمل الكثير من الأبعاد المعرفية والوجودية؛ فإضافة إلى أنها تحل بعض المشكلات المعرفية التقليدية كأولوية الوعي، وعلاقة الذات بالموضوع، تقدم أيضاً حلاً لمشكلة الوجود؛ فلا يظل الوجود مقابلًا للعدم، ولا يبقى وجوداً من أجل الموت، وإنما يتحول إلى وجود متجسد مع الآخرين «لأنهم توائمى أو جسد جسدي، وحتى لو كنت لا أستطيع أن أحيا حياتهم وهم في غياب عني كما أني في غياب عنهم، إلا أن هذه المسافة هي في الوقت نفسه قرابة غريبة، يمكن لوجودي المحسوس من دون أن يحرك ساكنًا، أن يخالط أكثر من جسد»⁽⁸⁸⁾، وهذا ما يجسد وحدة الوجود المفقودة في الفلسفات السابقة،

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 406.

(84)

Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours* (Paris: Gallimard, 1968), p. 30.

(85)

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 222.

(86)

Marcel, *Essai de philosophie concrète*, p. 56.

(87)

Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 22-23.

(88)

خصوصًا لدى ديكارت، فموقف مرلو-بونتي من الآخر يمكن اعتباره نقدًا مباشرًا للكوجيتو الديكارتية، لأن وعي الذات يكون مرتبطًا دائمًا بوعي الآخر، ولا ينفلق على ذاته، هذا ما سمح لفينومولوجيا مرلو-بونتي بمعالجة مشكلات فلسفية تقليدية من جهة، وتقديم تصورات جديدة عن الآخر من جهة أخرى، وسيعمل مرلو-بونتي على استثمار ذلك كله وتوظيفه لاحقًا في مجالات أخرى.

ينقلنا حديث مرلو-بونتي عن الآخر من تلك الصورة السلبية التي حملتها لنا الفلسفات السابقة عن الآخر، والتي تعبّر عن معاني النفى والخوف والخطر والموت، إلى صورة جديدة أكثر إيجابية مليئة بالحياة، فما يجمعنا بالآخر هو الحب والصداقة والعيش في عالم واحد، وهذا ما يذكرنا بالحكمة التي تقول: ما قيمة أجمل منظر في الدنيا، إذا لم يكن بجانبه شخص أقول له «ما أجمل هذا المنظر».

3 - الوجود مع الأشياء

يلاحظ متابع تطور فلسفة مرلو-بونتي أنها تأخذ في المؤلفات المتأخرة منحى أنطولوجيًا لتتحول من دراسة مفاهيم الوعي والذات إلى دراسة مسائل الوجود والآخر والشيء واللغة، حتى يمكن القول إنه ليس ثمة فلسفة اهتمت بالوجود-في-العالم بقدر اهتمام فلسفة مرلو-بونتي به، فهي لم تترك جانبًا من جوانب هذا الوجود إلا تطرقت إليه، بما في ذلك «الشيء» الذي ظل منسيًا، والذي تربطنا به علاقات متنوعة معرفية وجودية. وبناء عليه نتساءل: ما الشيء؟ وما هي العلاقة التي تربطنا بالشيء؟ وكيف تكون الأشياء موجودة معنا؟

إذا أخذنا بكتاب فينومولوجيا الإدراك، نجد أن تحليلات مرلو-بونتي للشيء ترتبط بالجوانب المعرفية. أما في كتبه المتأخرة، وخصوصًا المرئي واللامرئي، فإنه يتحول إلى الطرح الأنطولوجي لمسألة الوجود مع الشيء. وهو يقدم مفهومه للشيء قائلًا: «إذا بحثنا عما يعنيه (الشيء)، فإننا سنجد أنه ما هو ساكن في ذاته وأنه بالضبط ما هو موجود بالفعل، من دون إمكان أو قوة، لأنه

بالتحديد موجود في الخارج وغريب كلية عن جوانبه كلها»⁽⁸⁹⁾. بعبارة أخرى، لا يفصل مرلو-بونتي بين الذات العارفة والشيء كموضوع معروف، وستعرف بعد قليل إلى كيف سيتجاوز التفسيرات الكلاسيكية للعلاقة التي تربطنا بالشيء من خلال مقولة «الوعي المتجسد» التي هي مقولة أساسية في الفينومولوجيا الجديدة، والتي لا يمكن فهم مظاهر الوجود ومعرفتها إلا من خلالها.

مثلما تحدث مرلو-بونتي عن الوجود مع الآخر، من خلال فكرة الجسد، كان حديثه عن الوجود مع الشيء من خلال الجسد أيضًا، لأن الجسد هو من جهة شيء من الأشياء، وهو من جهة أخرى متميز منها. إن الوعي بالجسد الخاص هو ما يحدد مكانية الأشياء ويُعدها عن أجسادنا، ويوجه حركتنا ونظرتنا نحوها، ولذلك أولى مرلو-بونتي أهمية كبيرة للوظائف التي يقوم بها الجسد، لأنها تساعدنا في فهم طبيعة الشيء ووجودنا معه. وقد تبين له أن: «أجسادنا باعتبارها وجهة نظر في شأن الأشياء، والأشياء باعتبارها عناصر مفارقة، موجودة كلها في عالم واحد»⁽⁹⁰⁾، ذلك أنه توجد بين الجسد والشيء إحالة متبادلة، فالأشياء بحضورها الخاص تعبر عن وجودها أمام جسدي، وجسدي يتجه نحوها من خلال نظرتة وحركته.

بعبارات أخرى، يواصل مرلو-بونتي إنجاز المهمة التي عجزت عنها الفينومولوجيا الترנסندنتالية عند هوسرل، ألا وهي تجاوز المذهبين التجريبي والعقلاني، فالأول يرى أن الأشياء موجودات مادية مستقلة عنا نتعرف إليها من خلال انتقال المعطيات الحسية، من العالم الخارجي إلى الوعي، أما الاتجاه الثاني، فعلى العكس من ذلك، يرى أن معرفتنا بالأشياء كامنة في عقولنا، بصورة قبلية أولية. وخلافًا لذلك، تبين لنا فينومولوجيا مرلو-بونتي أن معرفتنا بالأشياء لا تتحقق بصورة قبلية، ولا بعدية، وإنما في إطار وجودنا مع الأشياء في العالم. وفي هذا الصدد يقول مرلو-بونتي: «عندما أنظر إلى أثاث المنزل

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 77.

(89)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 347.

(90)

الموجود أمامي في غرفتي، فإن الطاولة من خلال شكلها وحجمها لا تكون بالنسبة إلي قانوناً أو مقياساً لانتشار الظواهر أو علاقة ثابتة: فأنا أدرك الطاولة في شكلها وحجمها المحددين مثلما أفترض وجودها»⁽⁹¹⁾. وإدراكي هذه الطاولة وغيرها من الأشياء مرتبط بجسدي وحركته الواعية في العالم، وبالتالي فمعرفتي بالأشياء لا تكمن في عقلي، لأن لهذه الأشياء وجوداً مستقلاً في العالم، وفي الوقت نفسه لولا وجود جسدي معها، لما كان لها وجود ولما كانت موضوع معرفة.

إن فينومولوجيا مرلو-بونتي فينومولوجيا لا تتعالى على الأشياء مثل فينومولوجيا هوسرل؛ إذ إن معرفة الوعي مفارقة لموضوعات المعرفة. وبالفعل، يقول مؤسس الفينومولوجيا: «من البين أنني أستطيع أن أرفع ماهية المعرفة إلى (مرتبة) الوضوح إذا نظرت إليها بنفسي، كما يجب أن أدرسها على نحو محايث وحدسي صرف، خصوصاً إذا تعلق الأمر بالظاهرة المحض الكامنة في (الوعي المحض)»⁽⁹²⁾. ففينومولوجيا هوسرل لا تسلم بالوجود الواقعي للعالم وبالتالي للأشياء؛ لأن الأشياء في النهاية، أي في نهاية عملية الرد الفينومولوجي، تكون من صنع الوعي. أما فينومولوجيا مرلو-بونتي، فإنها تنظر إليها نظرة واقعية، أي على أنها وجود فعلي. وبالتالي، لا يدعوننا مرلو-بونتي إلى التعالي على الأشياء، وإنما إلى «الإقامة فيها»⁽⁹³⁾. فنحن قريبون من الأشياء مثل قربنا من أنفسنا، أو أقرب من ذلك. وهذا ما يعبر عنه مرلو-بونتي في المرئي واللامرئي بقوله: «إن الأشياء المرئية المحيطة بنا موجودة معنا، وإن وجودها الطبيعي ممتلئ فيتجلى في إدراكاتنا، وكأن إدراكنا لها لا يتحقق إلا فيها. وعندما أعتبر عن هذه التجربة أقول: إن الأشياء موجودة في مكانها ونحن

Ibid., p. 348.

(91)

(92) إدmond هوسرل، فكرة الفينومولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو (بيروت: المنظمة العربية

لترجمة، 2007)، ص 83.

(93)

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 9.

منصهرون فيها»⁽⁹⁴⁾. هذا ما يدل على أن هناك توجهًا تعتبر عنه الفينومولوجيا الجديدة من وصف الأشياء التي ينظر إليها على أنها موضوعات يبدعها الوعي، إلى وصف الأشياء في وجودها الواقعي، ويكون الدور الذي يقوم به الفينومولوجي هنا، هو النظر إليها وإعطاءها الكلمة كي تعبر عن نفسها.

هكذا، لا تكون معرفتنا بالأشياء مفارقة للواقع ومحاشية للوعي، وإنما مرتبطة بوجود الشيء في العالم من خلال العلاقة المزدوجة بين الشيء وجسدي، لأن جسدي هو من يعرف، وهو من يوجد من خلال نظرتي ومن خلال حركته. لكن، حتى لو كانت نظرتي تنطلق من جسدي نحو الشيء، فإن هذه النظرة ما كان لها أن تحمل إلي معرفة عن الشيء، وتخبرني بوجودي المشترك معه، لولا وجود الشيء الذي يحمل خصائص معينة؛ «فإذا كانت يدي تلمس الصلابة واللبونة، وإذا كانت نظرتي ترى نور القمر، فإن ذلك كله طرائق متنوعة كي أصل إلى الظاهرة وأتواصل معها... حيث إن (الخصائص) الحسية للشيء تكون وحدة مع نظرتي ولمستي وحواسي الأخرى كلها، وتكون بالتالي في تكامل مع جسدي في حركة واحدة»⁽⁹⁵⁾. ثم تتدرج هذه الخصائص والمميزات، في إطار خبرتي بالوجود، مع الشيء في العالم. بناء عليه، يعطي مرلو-بونتي الأولوية للشيء في الوجود مثلما أعطى الأولوية للآخر من قبل؛ ذلك أن الأشياء لا تقع في مجال إدراكنا لأننا نراها فحسب أو نريد أن نتعرف إليها، وإنما لأن «الأشياء بنى، وهي أطراف، بل نجوم حياتنا: كما أنها غير موجودة أمامنا، أو منتشرة كمظاهر إدراكية، وإنما هي تدور حولنا»⁽⁹⁶⁾.

بهذا إذا كانت فينومولوجيا مرلو-بونتي تعمل على إعادة موضعة الذات في العالم، من خلال تجاوز أولوية الوعي، ومعاودة ربطه بموجودات العالم، خصوصًا الآخر، فإنها أيضًا تعيد إلينا حضورنا أمام الأشياء. بل إن المهمة الجديدة التي تعمل على إنجازها هي رفع الستار عن الكثافة الأنطولوجية

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 163.

(94)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 367.

(95)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 273.

(96)

للأشياء التي يلخصها فرانسوا هايدسك في مميزات ثلاث هي: صمتها الأصلي، وبيانها المضلل، وموافقتها على البقاء طواعية تحت مداعبة نظرة الجسد⁽⁹⁷⁾، وهي تعبر عن حميمية عفوية ما بين الجسد والشيء. وهنا تتحقق الوحدة بين الجسد والشيء والعالم، لأن «الأشياء امتداد لجسدي، وجسدي امتداد للعالم»⁽⁹⁸⁾. وهذه الوحدة هي ما غفلت عنه الفلسفات الأخرى كلها، ولا سيما مع سارتر وهايدغر.

لا يختلف موقف سارتر كثيرًا عن موقف هوسرل، فسارتر يربط وجود الأشياء بحركة الوعي ويقول: «لا يمكن أن نميز الشيء من الوعي، لأن الشيء في وجوده الحقيقي هو وعي»⁽⁹⁹⁾. أما هايدغر، فيهتم بدراسة علاقة الدازين بالموجودات الأخرى، في إطار الكينونة في العالم، وخصوصًا علاقة الدازين بالشيء، ويتحدث عن عدم إمكانية تجاهل مفهوم الشيء الذي تربطنا به علاقة «جوار»، فيشير أولًا، إلى مفهوم الشيء أو شئئية الشيء، ويقدم إلينا «الإبريق» مثالًا له، فيتساءل: ما الإبريق؟ أي ما هو الإبريق باعتباره شيئًا؟ ويجيبنا بقوله: «إننا نطلق اسم الشيء على وجود الإبريق... ونحن نفكر في هذا الاسم، من خلال وجود فكر في شأن هذا الشيء»⁽¹⁰⁰⁾. ثم ناقش هايدغر نظرة الميتافيزيقا الغربية إلى الشيء، ولا سيما نظرتي أرسطو وكانط، ورفض أن ينظر إلى الشيء عمومًا على أنه الشيء-في-ذاته، أي الذي لا يمكن معرفته. وقد استفاد مرلو-بونتي من نظرة هايدغر إلى الشيء، إلا أن موقفه من الشيء يختلف عن موقف هايدغر في بعض الجوانب، فهايدغر ينظر إلى الأشياء على أنها وسائل أو أدوات يستخدمها الدازين. أما مرلو-بونتي، فينظر إليها على أنها موجودات معنا في العالم، ولا يمكن أن يكتمل معنى الوجود إلا معها، أي إن فينومولوجيا مرلو-بونتي تدعو إلى التوجه إلى الأشياء، وهذا ما يبرره اهتمام

Heidsieck, *L'Ontologie de Merleau-Ponty*, p. 57.

(97)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 308.

(98)

Jean-Paul Sartre, *L'Imagination* (Paris: Presses universitaires de France, 1983), p. 45.

(99)

Martin Heidegger, *Essays et conférences*, trad. André Préau (Paris: Gallimard, 1958), p. 206. (100)

مرلو-بونتي بميدان الفن، واعتباره أن الشيء مصدر العمل الفني، «لذلك فإن كثيراً من الرسامين قالوا بأن الأشياء تنظر إليهم»⁽¹⁰¹⁾. وإن هذا الاختلاف في النظرة إلى الشيء، بين هايدغر ومرلو-بونتي، يترتب عنه اختلاف في معنى الوجود الذي هو عند هايدغر كينونة للدازين، أما عند مرلو-بونتي، فهو الوجود الذي تتحقق فيه وحدة الدازين المتجسد مع الآخرين والأشياء والعالم.

استفاد مرلو-بونتي من الحقائق والمعارف العلمية المعاصرة، فحاول أن يبين لنا علاقة الوجود المتجسد في العالم بالأشياء، من خلال دراسة ظاهرة مرضية هي ظاهرة «الهلوسة»، وهو يصف لنا هذه الحالة بقوله: «يقول شخص مريض بـ (انفصام الشخصية) بأنه يرى في الحديقة شخصاً يقف أمام النافذة، وهو يشير إلى مكانه ولباسه وهيبته، لكنه يندهش عندما نضع فعلاً شخصاً في الحديقة، في المكان الذي أشار إليه، وهو يرتدي الثياب نفسها، ويكون حاضراً بجسده، ثم ينظر بانتباه ويقول: (فعلاً هناك شخص ما، إنه آخر، أي إنه يرفض وجود شخصين في الحديقة)»⁽¹⁰²⁾. وهنا، يتضح لنا، بحسب مرلو-بونتي، أنه يجب أن نميز بين الشيء الوهمي والواقعي؛ فالشيء الوهمي ليس موضوع إدراك حقيقي، على العكس من إدراك الشيء الواقعي الذي يدخل في علاقة تربطه بالجسد الواعي، والذي هو الجسد الفينومولوجي، وهذا هو التفسير الحقيقي لهذه الظاهرة.

تأسيساً على ما سبق ذكره، يتبين لنا أن الفينومولوجيا الجديدة تحمل شعار العودة إلى الأشياء، وضرورة فهم كيفية وجودها معنا في العالم، فهي تبحث في إمكانية: «إذا كان العالم مثلاً، هو شيء ضخم»⁽¹⁰³⁾، وهي دعوة صريحة إلى التحول من المثالي إلى الواقعي، ومن العدم إلى الوجود. فقد أدرك مرلو-بونتي أن الوجود مع الشيء لا يقل أهمية عن الوجود مع الآخر، لذلك «فإن الأشياء مثل المجانين، أو الحيوانات، هي تقريباً رفاق لنا وهي

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 31.

(101)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 385.

(102)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 214.

(103)

مأخوذة من جوهرى، وكأنها أشواك في لحمي»⁽¹⁰⁴⁾. وليس هذا غريبًا عن فينومنولوجيا مرلو-بونتي، لأن مهمتها الأساسية هي الكشف عن العالم والعودة إليه. وبالتالي، لا يمكن في إطار هذه المهمة أن تتجاهل وجود الأشياء، وهذا ما جعل فرانسوا هايدسيك يعقب على ذلك بقوله: «إن مرلو-بونتي، يؤكد بطاقة غريبة وجود الشيء، وكأنه غيور من صلابته الأنطولوجية التي يتميز بها»⁽¹⁰⁵⁾، وهذا ما يعد نقدًا مباشرًا للفلسفات السابقة، خصوصًا فلسفات التفكير مع ديكرات وهوسرل التي أعطت الأولوية للوعي على حساب العالم الخارجي.

يمكننا في نهاية المطاف، أن نشبه الحديث عن الشيء في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي بفكرة اللاشعور عند فرويد، فاللاشعور هو الجانب الخفي الذي اكتشفه فرويد في الحياة النفسية. أما الشيء، فهو الجانب الخفي الذي اكتشفه مرلو-بونتي في الوجود، وإذا كان اللاشعور، زاد من معرفتنا بالحياة النفسية وبالتالي معرفتنا بالإنسان، فإن معرفة الشيء زادت من معرفتنا بعلاقتنا بالموجودات الأخرى، وبالتالي معرفتنا بالوجود.

4 - الحرية والوجود

تعد الحرية من أهم المسائل التي نوقشت عبر تاريخ الفكر الفلسفي، ولذلك نجد لها في كل مرحلة من مراحل الفكر. والحرية تحمل الكثير من جوانب الغموض، أكان من ناحية المفهوم، مع أنها من أكثر المفاهيم شيوعًا، أم من ناحية الطرح، لأنها كانت ولا تزال، محل خلاف بين الفلاسفة. وإن الطرح التقليدي لهذه المسألة يسمى الطرح الميتافيزيقي؛ لأنه يتناول مسألة الحرية، من ناحية الإثبات والنفي، إلا أن فينومنولوجيا مرلو-بونتي حاولت أن تنظر إليها من وجهة نظر مغايرة تمامًا؛ بتحويل الحديث عن الحرية من السؤال: هل الإنسان حر أم مقيد؟ إلى الحديث عن وجوده في العالم.

Ibid., p. 234.

(104)

Heidsteck, *L'Ontologie de Merleau-Ponty*, p. 59.

(105)

ارتبطت الحرية - خصوصاً لدى الفلاسفة الذين حاولوا إثبات حرية الإنسان - بالإرادة والاختيار، على اعتبار أن كل ما نريده نقوم به وننجزه، وهذا ما نجده مثلاً عند المعتزلة وديكارت، والثاني يربط جميع ما يقوم به الإنسان من أفعال وتصرفات بإرادته الحرة التي هي في نظره، نموذج عن إرادة الله، لأنه هو من أودعها فينا، فـ «من البدهي - يقول ديكارت - أن تكون لدينا إرادة حرة... وهذا ما يجعلنا ندرك في أنفسنا معنى الحرية»⁽¹⁰⁶⁾، لأننا في اللحظة التي ننجز فيها فعلاً ما، نشعر تمام الشعور أننا نختار ما نفعل، وهذا ما يثبت حريتنا. وموقف ديكارت هذا هو الذي جعل سارتر يؤكد أن «الحرية اختيار»⁽¹⁰⁷⁾؛ فنحن في رأيه أحرار، وحتى عدم الاختيار يثبت الحرية؛ لأنه اتخاذ لموقف إرادي، وما دمنا في جميع الأحوال نختار ما نريد، وشعورنا بقدرتنا على الاختيار ثابت لا يتغير، «فنحن محكوم علينا بالحرية»⁽¹⁰⁸⁾. إننا نولد كي نكون أحراراً، والإرادة والحرية كلتاهما تحيل على الأخرى. وباختصار، ما دمنا نريد فنحن أحرار، وحريتنا دليل على إرادتنا.

يبدو لنا، بحسب مرلو-بونتي، أننا نتحدث عن حالة عامة مسلم بها، حتى قبل أن نتحقق من وجودها الفعلي. ونحن نعلم أن الإنسان لا يعيش منعزلاً، وإنما مع بقية الأفراد، أي في الوسط الاجتماعي، إضافة إلى الوسط الطبيعي، أي إن هناك جملة من الأحوال أو العوائق والحدود التي يختبر من خلالها الإنسان إرادته وقدرته على الاختبار. غير أننا لن نتحدث عن علاقة الحرية بالأحوال والعوائق المحيطة بالإنسان، حتى المرتبطة بطبيعته، إلا بعد أن نتعرف إلى موقف مرلو-بونتي من علاقة الحرية بالإرادة.

عندما نتحدث عن الحرية بحسب مرلو-بونتي، فنحن نتحدث عن حرية عينية، أي موجودة بالفعل، فهي ليست طريقة فعل إرادي، وإنما طريقة وجود للذات التي لا ترتبط حريتها باتخاذ قرارات معينة أو رفض أخرى. وحتى لو

Descartes, *Les Principes de la philosophie*, p. 48.

(106)

Sartre, *L'Être et le néant*, p. 552.

(107)

Ibid., p. 541.

(108)

كانت الحرية مرتبطة بموقف معين، فإن تأثير هذا الموقف يبقى غامضاً، لأنه لا يظهر إلا من خلال ارتباطه بالمشروع الذي هو ملك الشخص⁽¹⁰⁹⁾. وهنا يتجلى لنا الفرق بين موقف كل من سارتر ومارلو-بونتري، فسارتر نظر إلى الإرادة على أنها «كيان مجرد، على الرغم من أن المشروع يمكن أن يتخذ شكلاً إرادياً في بعض الأحوال»⁽¹¹⁰⁾. أما مارلو-بونتري، فنظر إليها على أنها مقيدة بالمشاريع والأحوال التي يحياها الإنسان، وهذا ما يترتب عليه تحول في مفهوم الحرية، من الحرية المطلقة إلى الحرية المشروطة، فهل يعني هذا أن مارلو-بونتري يربط حرية الإنسان بالعوائق والحدود؟

سنحاول أن نتعرف إلى موقف سارتر من هذه المسألة، ونقارنه بموقف مارلو-بونتري. بالنسبة إلى سارتر، الإنسان حر حرية مطلقة، وحرية هذه لا تتحكم فيها شروط ولا قيود: «فأنا حر، وحررتي خداع بالمعنى الأنطولوجي. إن لدي الاختيار بين التنازل الذي يثبت حرية الآخر والرفض، ومع ذلك فالاختيار حرية، والحرية حرة في اختيار الصحن الذي تأكل فيه»⁽¹¹¹⁾. إن في هذا تسليماً مطلقاً بوجود القدرة على الاختيار، قبل اختبار إمكانية الاختيار في الوجود، أي في العلاقة بالمواقف والآخرين. وهذا بالتحديد، ما يرفضه مارلو-بونتري؛ لأن فكرة الاختيار لا ترتبط بأي وضع أو موقف إلا من ناحية أنه تعبير عن وجودنا، أي الوجود في العالم. إن الحرية الفعلية لا تكون نتيجة القدرة على الاختيار، وإنما ترتبط بالتعيينات والمواقف التي نختبر فيها حريتنا التي يقول عنها مارلو-بونتري بأنها «تخترق الزمن نحو المستقبل، كما أنها تنتشر في الحاضر، وهي تمكننا بالتالي من فهم وجودنا»⁽¹¹²⁾. لذا لا يمكن أن ننظر إلى الحرية من خلال الإرادة، لأننا سنقع في الخطأ الذي وقعت فيه الفلسفات السابقة عندما ربطت الحرية بالشعور، أو بالفعل الإرادي. بعبارة أخرى، يرفض مارلو-بونتري تفسير أو

Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, p. 313.

(109)

Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode* (Paris: Gallimard, 1960), p. 209.

(110)

Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale* (Paris: Gallimard, 1983), p. 344.

(111)

Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique* (Paris: Gallimard, 1955), p. 265. (112)

فهم الحرية وفق أي مبدأ، وإنما ينظر إليها، على اعتبار أنها وجود-في-العالم.

يبين لنا باسكال دوبون أن سارتر جعل من الحرية مجرد حرية الحكم، أو الاختيار، فحصرها في نعم ولا، وهي في نظره حرية محض ترتبط بالداخل، وليست حرية منخرطة من خلال الوجود الفعلي في العالم. كما أنها حرية تجعل غايتها تجاوز حدودها من خلال عدمها، وليست حرية ترافق حركة العالم⁽¹¹³⁾. وهذا المفهوم الأخير للحرية هو الذي تتحدث عنه فينومولوجيا مرلو-بونتي، لأنها حرية الوجود-في-العالم، حرية الممارسة والفعل التي تظهر في أشكال متنوعة، فهي أحياناً تكيف مع أحوال وعوائق معينة، وهي أحياناً أخرى تحقيق لبعض المقاصد والأهداف. فالحرية عند مرلو-بونتي، ليست مشروطة ولا غير مشروطة، أي ليست مقيدة ولا مطلقة، إنما هي نمط من الوجود-في-العالم.

يتضح مما سبق أن الحرية في نظر مرلو-بونتي، شعور بالذات في وقت تكون فيه تعبيراً عن الوجود-في-العالم. وكما كان مرلو-بونتي يرفض دائماً التفسير السببي، مثلما رأينا مع السلوك والإدراك وعملية التكلم، وغيرها من المسائل، كذلك يفعل بالنسبة إلى مسألة الحرية، لأنه يرفض أن ينظر إلى الإنسان على أنه شيء مثل بقية الأشياء، وهي الفكرة التي يتحدث عنها دائماً، خصوصاً عند حديثه عن الجسد الذي يقول في شأنه: «كي يستطيع شيء ما في الخارج أن يحددني (بالمعنى المزدوج للكلمة)، يجب أن أكون شيئاً مثل الأشياء. إلا أن حريتي وعموميتي، لا تقبلان الاحتجاب أبداً، فهما لا ترضيان أن أكون حرّاً في أفعال معينة وغير حر في أفعال أخرى»⁽¹¹⁴⁾. ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن ننظر إلى الإنسان على أنه حر أحياناً ومقيد أحياناً أخرى، مثلما فعلت الفلاسفة السابقة التي نظرت إلى علاقة الإنسان والأحوال الخارجية على أنها علاقة تكامل أو علاقة تناقض، لكنها لم تنظر إليها على أنها علاقة وجود.

Pascal Dupond, *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 1997), p. 39.

(113)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 496.

(114)

على العكس من وجودية سارتر التي تؤكد أن الوجود أسبق من الماهية، لأننا نوجد أولاً ثم نختار ماهيتنا التي نكون عليها، وهو ما يدل على أن الماهية مستقلة عن الوجود ومنفصلة عنه، ترى فينومولوجيا مرلو-بونتي أن ماهية الإنسان هي وجوده؛ ف«كما يقول هوسرل، بحسب مرلو-بونتي، هناك (مجال للحرية) أو (حرية مشروطة) من دون أن تكون مطلقة داخل مجالها أو خارجها، مثلما أن المجال الإدراكي ليس له حدود خطية، وإنما يكون لدى إمكانات قريبة وإمكانات بعيدة»⁽¹¹⁵⁾، أي إنه لا يمكننا الحديث عن حرية مطلقة من دون الحديث عن حرية مقيدة، ف«الاختيار الحقيقي هو لطبعنا الخاص ولطريقة وجودنا في العالم»⁽¹¹⁶⁾. فمن الخطأ أن ننظر إلى الأحوال والعوائق الموجودة في حياتنا على أنها تحد من حريتنا، بل إنها الحرية ذاتها، لأنها تعبر عن وجودنا في العالم الذي هو وجود لأجل الآخرين ووجود مع الأشياء. لذلك، لا تعني الحرية انفصال الوعي عن العالم، إنما هي وعي موجود في العالم.

تأسيساً على هذا القول، يظهر لنا أن مفهوم سارتر للحرية يندرج في إطار تمييزه بين «الوجود-لذاته» و«الوجود-في-ذاته»، وهو مفهوم يعطي الأولوية للوعي كوجود مستقل، من خلال اختيارنا الوجود الذي يتلاءم مع إمكاناتنا وإرادتنا، أما إذا تبعنا مرلو-بونتي، فإننا «نختار عالماً والعالم يختارنا»⁽¹¹⁷⁾، لأن وجودنا في العالم لا يرتبط بأي عوائق، وإن وجدت فنحن لا نرفضها، وإنما نحاورها في إطار وجودنا معها، وتظهر حريتنا في هذا الموقف الكلي.

هكذا، نخلص إلى أن الحرية حتى ولو لم تكن مطلقة، لا يحدها شيء، لأنها «توجد في كل مكان إذا أردنا، لكنها لا توجد في أي مكان»⁽¹¹⁸⁾. وهنا يقدم إلينا مرلو-بونتي تصوره للعلاقة الفعلية التي تربط بين الحرية والعوائق، وكذلك بالقدرة على الاختيار، فيقول: «إنني لا أفقد حريتي عندما أحاول

Ibid., p. 518.

(115)

Ibid., p. 501.

(116)

Ibid., p. 518.

(117)

Ibid., p. 499.

(118)

أن أتجاوز وضعي الطبيعي والاجتماعي، لأنه ليس هناك شيء يحددني من الخارج. ولكن هذا لا يعني في المقابل أنه لا يوجد شيء يجذبني، وإنما على العكس من ذلك، فأنا موجود خارج ذاتي، ومنفتح على العالم، ونحن موجودون مع بعضنا في العالم، ولسنا موجودين كأشياء. كما أنه ليس علينا أن نخشى من اختياراتنا أو أفعالنا، بحجة أنها تقيد حريتنا لأن اختياراتنا وأفعالنا هي من يحررنا من قيودنا»⁽¹¹⁹⁾، كما أن انتماءنا إلى موقف تاريخي معين يعزز حريتنا ويدعمها.

يؤكد مرلو-بونتي أن للأفعال الحرة التي تصدر عن أي شخص، خلفية معينة هي خلفية التاريخ، لأن حركة الوعي مرتبطة بالتاريخ، ولا تكون في إطار مجرد وخاص. هنا يدرس انتماء الأشخاص إلى الطبقات، أكانت طبقة البرجوازيين أم طبقة البروليتاريا في النظام الرأسمالي. فلا يقوم انتماء الفرد إلى طبقة معينة بحسب وسائل الإنتاج ولا الأرباح، وإنما «يقوم على اختيار وحرية أن أكون وعيًا لبرجوازي أو أكون وعيًا لبروليتاري»⁽¹²⁰⁾، لأن الإنسان لا يمكنه أن يفصل عن وعيه المرتبط بدوره بالوضع التاريخي الذي يحيط بالفرد، وبالتالي تكون مواقفه وآراؤه واختياراته كلها مرتبطة بهذا الوضع التاريخي. ولا يعني هذا أن مرلو-بونتي يفسر علاقتنا بالتاريخ تفسيرًا إما موضوعيًا وإما ذاتيًا، وإنما يفسرها تفسيرًا مزدوجًا، يعبر من جهة عن اختيارنا الذي يكون حرًا، لأنه تجسيد للوعي الخاص، ويكون من جهة أخرى مشروطًا بحركة التاريخ وطبيعة الأحوال التي يفرضها.

بهذا، يتجلى لنا البُعد الوجودي في مسألة الحرية عند مرلو-بونتي، من ناحية ارتباط الحرية بالمواقف الوجودية التي لا تُعد مشروعات تثبت حريتي المطلقة، لكنها أحوال تكمل حريتي المشروطة وذلك «أن المشروع الفكري في النهاية اكتمال للمشروع الوجودي، لأنني أنا الذي أعطيت حياتي معنى

Ibid., p. 520.

(119)

Ibid., p. 505.

(120)

ومستقبلاً. لكن هذا لا يعني أن المعنى والمستقبل مدركان، فهما ينبجسان من حاضري وماضي، وخصوصاً من طريقة تواجدي⁽¹²¹⁾. وحتى لو كنت برجوازيًا أو بروليتاريًا، فليس لدي وعي بانتمائي إلى طبقة معينة فحسب، وإنما لدي كذلك مشروع فكري وجودي يبين كيفية وجودي مع الآخرين في العالم، وهو ما يسميه هايدغر «التخارج»، وهو مقابل للمصطلح التقليدي «التواجد» الذي يعني الكينونة-في-العالم. فكما يقول هايدغر، فـ «إن تخارج الإنسان هو تخارج تاريخي»⁽¹²²⁾، أي هو استشراف الإنسان لمستقبله. أما التواجد عند مرلو-بونتي، فإنه مفهوم يرتبط بالتحديد بالحاضر والماضي، فأنا لدي وعي خاص، لكنه يبقى في النهاية مرتبطاً بالطبقة التي أنتمي إليها أو بالوضع التاريخي والاجتماعي العام. ويبين لنا عبد العزيز العيادي في كتابه مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة مرلو-بونتي «أن الإنسان يقيم في مفصل العلاقة بين الحرية والحتمية، لأن ذلك قدره، ولسنا نعني بالقدر هنا قوة موضوعية مجردة، بها يتحدد معنى حياة الإنسان فيما هو متته إليه من قبل أو تنبض به الحياة، وهي تتحسس تشكيل مساراتها، إنما القدر هو ذاته هذه الحركة التي بها تفلت الحرية مستديرة باتجاه الحتمية، وتستدير بها الحتمية لاحتضان الحرية، وتلك الحرية تغيرهما معاً»⁽¹²³⁾. وهذا ما يبرر فعلاً حديث مرلو-بونتي عن الحرية في إطار الوجود-في-العالم، أي من خلال الوجود المتجسد-في-العالم، والذي هو بالدرجة الأولى وجود مع الآخرين، «فسواء أكنت أحذب أو جميلاً، فأني لا أوجد من أجل ذاتي، وإنما على العكس من ذلك، فأنا أوجد من أجل الآخرين... كما أنني لست حرّاً في تجاهل الآخرين»⁽¹²⁴⁾. وهذا ما يوضح لنا مفهوم الحرية المشروطة عند مرلو-بونتي لأن الحرية تتحقق من خلال الوجود مع الآخرين، كما أن حريتهم كذلك تتحقق من خلال الوجود معي.

Ibid., p. 510.

(121)

Martin Heidegger, *Questions III*, trad. André Préau, Julien Hervier et Roger Munie (122) (Paris: Gallimard, 1966), p. 110.

(123) العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتي، ص 101.

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 497.

(124)

بناء على ما سبق، يتضح لنا أن مرلو-بونتي يقدم حلاً وسطاً لمسألة الحرية، من خلال فكرة الوجود في العالم فالإنسان لا يكون حرّاً حرية مطلقة، ولا هو مقيد بصورة كلية، وإنما هو حر حرية مشروطة بأوضاع وأحوال الوجود في العالم، أي إن حريتنا هي بمنزلة قصدية أصلية متجهة نحو العالم.

5 - الزمانية

تنوعت مشكلات الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي، فارتبطت بالجوانب المعرفية والجوانب الوجودية، وخصوصاً المشكلات التي تتعلق بالذات العارفة من جهة، وبوجودها من جهة أخرى. لكن ما نلاحظه على فلسفة مرلو-بونتي المتأخرة هو أنها أخذت منحى وجودياً أنطولوجياً من خلال بحثها في موضوعات تندرج في هذا السياق، مثل الوجود واللغة والزمان. وبالنسبة إلى موضوع الزمان، لا يمكن فهمه من دون فهم المواقف السابقة، ولا سيما موقف إدموند هوسرل، وصاحب كتاب الوجود والزمان مارتن هايدغر.

تربط الفينومولوجيا الترنسندنتالية الزمان بالوعي، لأن المفهوم الحقيقي للزمان يوجد في ذلك المجال الحيوي الذي يمثل الخبرة الخالصة للأناس المتعالي. ويميز هوسرل بين نوعين من الزمن: «أحدهما موضوعي وثانيهما مثالي أو محايث. ولفهمهما نعود إلى المثال الآتي: فعندما نتحدث عن مكعب مثلاً، نقول إن الزمان يرتبط بوجود المكعب كما يرتبط بإدراك هذا المكعب»⁽¹²⁵⁾. وما دام الإدراك يكون نتيجة الدور الذي يؤديه الوعي في عملية المعرفة، فإننا نُسقط هذا المفهوم على الزمان، فيصبح الزمان مثالاً مجرداً، ميزته أنه يحمل اتصالاً أو قصدياً بين الوعي وموضوعه، لذلك يقول برغسون: «إن الزمان هو بمنزلة وعي مباشر»⁽¹²⁶⁾. لكن السؤال الذي يُطرح هنا: هل الشعور بالزمان هو الزمان ذاته، أم أنهما شيان مختلفان؟

Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 36.

(125)

Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 9^{ème} éd., quadrige, (126)

grands textes (Paris: Presses universitaires de France, 2007), p. 36.

خصص مرلو-بوتني جزءاً مهماً من كتاب فينومولوجيا الإدراك لدراسة مسألة الزمان، وذلك تحت عنوان «الزمانية»، فناقش بعض المواقف السابقة، وتحدث عن مفهوم الزمان في العلاقة بالذاتية والوجود، فقال: «نحن مدعوون إلى إدراك الزمان والذات معاً، لأن بينهما اتصالاً داخلياً»⁽¹²⁷⁾. ونعثر على فكرة الاتصال هذه أو الشعور الداخلي بالزمان لدى هوسرل وبرغسون، لكن مرلو-بوتني يرى أن الذات التي ترتبط بالزمان ليست هي الذات المتعالية الهوسرلية، ولا هي الدازين عند هايدغر، وإنما هي الذات الموجودة في العالم.

تفرض فينومولوجيا مرلو-بوتني المواقف السابقة من الزمان، لأنها لم تفهم الزمان كما هو، وإنما حاولت أن تسقط مفاهيم معينة عليه. وهي ترفض أيضاً موقف كانط الذي يرتبط تحديداً بحل مشكلة طبيعة المعرفة التي تندرج في إطار نظرية المعرفة، فكانت يرفض أن يكون الزمان مفهوماً إمبيريقياً مشتقاً من التجربة، وإنما هو، كما يقول: «تصور ضروري يشكل أساساً لجميع الحدود. فليس بوسعنا أن ننسخ الزمان بالنسبة إلى الظواهر بعامة، على الرغم من أن بالإمكان تجريد الزمان من الظواهر، فالزمان إذاً معطى قبلي»⁽¹²⁸⁾، أي إنه سابق على أي تجربة، فهو مبدأ عقلي أولي، ولا يمكن أن تتحقق المعرفة من دونه، بينما الزمان الذي نتحدث عنه فينومولوجيا مرلو-بوتني يرتبط بالجانب الوجودي، لكن ليس الوجود منظوراً إليه نظرة كلية تصورية كما لدى هايدغر، وإنما الوجود الفعلي الواقعي الذي هو الوجود-في-العالم. وبالتالي، فالزمان ليس مبدأ عقلياً قبلياً، ولا هو لحظات متتابعة تربط الماضي بالحاضر، والحاضر بالمستقبل، ذلك أنه إذا افترضنا، كما يقول مرلو-بوتني، «أن الزمان يشبه النهر الذي ينساب من الماضي نحو الحاضر ثم المستقبل، ويكون الحاضر هو نتيجة الماضي، والمستقبل هو نتيجة الحاضر، فإن هذه الفرضية

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 469.

(127)

(128) عمانوئيل كُنت، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي،

1989)، ص 64.

هي في الحقيقة غامضة جدًا⁽¹²⁹⁾، ويكمن غموضها في أنها لا تعبر عن المعنى الحقيقي للزمان، وإنما هي تتحدث عن الشعور بلحظات الزمان فحسب، فبتبعتها لمجرى النهر مثل تتبعتها لمسار الزمان، أي إننا نحن الذين نحدد مجرى النهر ومصبه، من خلال حركتنا.

بهذا، يتجاوز مرلو-بونتي كثيرًا موقف هايدغر الذي دخل في حوار مع الميتافيزيقية الغربية من أجل نقد المفهوم التقليدي للزمان وتجاوزه، سواء أكان مع أرسطو أم هيغل أم حتى كانط؛ فقد رأى هايدغر أن الفلسفات السابقة كلها عجزت عن تقديم مفهوم واضح للزمان. وفي إطار سعيه إلى فهم معنى الكينونة، قام بالربط بين الدازين والزمان، لكن الزمان لا يفهم هنا على أنه ماهية الدازين، وإنما هو وجود له. ولأن الزمان يُنظر إليه على أنه تزمّن، «فإن الزمانية متزمنة، وما يجعلها كذلك هو الإمكانية التي تشكل منها ذاتها»⁽¹³⁰⁾. وتظهر علاقة الدازين بالزمان لدى هايدغر، من خلال «الهم» أو «الاهتمام» الذي هو القاسم المشترك بين جميع الحالات التي تعبّر عن وجود الدازين. وبالفعل، يقول هايدغر: «إن البنية الأساسية لوحدة الهم تكمن في الزمانية»⁽¹³¹⁾. وبناء عليه، فإن الزمان هو بمنزلة أفق متعالٍ لبلوغ معنى الكينونة. وهنا يظهر لنا الفرق بين هايدغر وهوسرل؛ فالتعالي عند هوسرل يكون نحو الأنا، أما عند هايدغر فيكون نحو الكينونة. أما النظر إلى الزمان عند هايدغر، فيكون من خلال المستقبل، لأنه الأفق الوحيد الذي يحيلنا على معنى الكينونة. وهنا بالذات، يختلف مرلو-بونتي مع هايدغر؛ فتحليل الزمان لدى مرلو-بونتي يبين أنه مرتبط بالوجود في موقف، أي في الزمن الحاضر، لأن الحاضر، كما يقول مرلو-بونتي، هو بمنزلة «المنطقة التي يتطابق فيها الوجود والوعي»⁽¹³²⁾.

إن ربط هايدغر مفهوم الزمان بالمستقبل راجع إلى اعتباره أن الدازين كائن

Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, p. 387.

(129)

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 389.

(130)

Ibid., p. 387.

(131)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 485.

(132)

تاريخي يتميز من الموجودات الأخرى التي ليست من نوع الآنية، كالأشياء مثلاً، وهو يقول: «إن تحليل تاريخانية الموجود الإنساني يسعى كي يبين أن الدائرين ليس زمانياً لأنه يوجد في التاريخ، ولكن على العكس من ذلك، فهو لا يمكن أن يوجد إلا تاريخياً، وإن أساس وجوده زماني»⁽¹³³⁾. وهذا الزمان هو الزمن المستقبل وليس الحاضر، لأن الحاضر لا يرتبط إلا بالموجودات الأخرى. والزمان التاريخي هو الذي يدل على اهتمام الموجود الإنساني بوجوده، وهذا المفهوم هو الذي لقي اعتراض مرلو-بونتي الذي يقول عنه: «إن الزمان التاريخي عند هايدغر الذي ينساب نحو المستقبل مستحيل، بحسب فكرة هايدغر نفسه؛ إذ كيف نعبر عن رؤية الزمن من جهة الحاضر وكيف نخرج نهائياً من هذا الزيف؟ إننا متمركون دائماً في الحاضر»⁽¹³⁴⁾. وبالتالي يصبح المفهوم الجديد للزمان هو التعبير عن الوجود الحاضر في العالم، من دون النظر إلى الزمان كأنه مجموع لحظات متتالية، لأن «الزمان ليس صيرورة حقيقية أعمل على تسجيلها، وإنما يتولد من خلال علاقتي بالأشياء»⁽¹³⁵⁾. وإجمالاً، لم تدرك المواقف السابقة كلها، في نظر مرلو-بونتي، تلك العلاقة الموجودة بين الوعي والزمان والأشياء.

يرفض مرلو-بونتي النظرية التي يقدمها بعض علماء النفس المعاصرين، من غير علماء النفس الجشطلت الذين يفسرون الحوادث الحاضرة بأخرى ماضية، أو ينظرون إلى المستقبل تأسيساً على وقائع حاضرة من خلال المقارنة بينهما، ويقول عن ذلك: «إن الماضي والمستقبل لا يمكن أن يكونا مفهومين بسيطين نكونهما من خلال تجريد إدراكاتنا وذكرياتنا، كما أنهما ليسا تسميات بسيطة نطلقها على السلسلة الفاعلة لحوادث نفسية»⁽¹³⁶⁾. إن الزمان كلي وليس مجموع أجزائه، ولكن هذا لا يعني أن مرلو-بونتي يرفض النظر إلى الزمان من

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 441.

Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, p. 489.

Ibid., p. 471.

Ibid., p. 477.

(133)

(134)

(135)

(136)

خلال حدود معينة، لكن ما يرفضه هو النظر إلى الزمان على أنه تركيب بين لحظات أو أبعاد، فلا نقول في نظره إن الزمانية هي لحظات متتابعة، وإنما نقول: «إنها الحركة الوحيدة التي تحتوي أجزائها في ذاتها، وهي مثل حركة الجسد التي تغطي جميع التقلصات العضلية التي تكون ضرورية من أجل تحققها»⁽¹³⁷⁾. وكي نصل، بحسب مرلو-بونتي، إلى هذا المفهوم الحقيقي للزمان، يجب أن نتجه إلى خبرتنا بالزمان. وهنا يؤكد باسكال دويون أن مفهوم الزمانية في فينومولوجيا مرلو-بونتي يجسد ذلك الترابط بين الذات والعالم، النفس والجسد، الأنا والآخر. ولا يكون الوعي مؤسساً للزمان وإنما هو مرتبط به، ولا يمكن أن يثبت منه، على الرغم من أنه لا يمكن أن يوجد من دونه⁽¹³⁸⁾. إن الزمان الحقيقي، كما تبين لنا فينومولوجيا مرلو-بونتي، ليس الزمان الواعي ولا الزمان المتعالي، وإنما هو زمان الوجود-في-العالم.

ثالثاً: فينومولوجيا الكلام

1 - العودة إلى الذات المتكلمة

سعت الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى حل كثير من المشكلات المعرفية والوجودية المطروحة في الفلسفة المعاصرة، من بينها علاقة الذات بالموضوع، ووجود الذات في العالم، وذلك من خلال مقولة «الوجود المتجسد»، وهي الغاية ذاتها التي عملت فينومولوجيا الكلام على تحقيقها، لأن الكلام هو أحد أهم المظاهر التي تعبر عن الوجود-في-العالم، وهذا يمثل تحولاً مهماً في البحث اللغوي المعاصر، لأنه فتح مجالاً للدراسة كان مغيباً، خصوصاً عندما نعرف أن الدراسة العلمية، أو ما يسمى اللسانيات، أخذت الاهتمام الأكبر من الفلاسفة وعلماء اللغة المعاصرين.

لا يحمل البحث الفلسفي المعاصر تلك المشكلات التقليدية، مثل مشكلة

Ibid., p. 482.

(137)

Dupond, *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty*, p. 58.

(138)

علاقة الأسماء بالأشياء⁽¹³⁹⁾ التي طرحت لدى بعض فلاسفة اليونان، أو مثل مشكلة أصل اللغة التي طرحت لدى بعض علماء اللغة المسلمين⁽¹⁴⁰⁾، وذلك يعود إلى تنوع مباحث الفلسفة المعاصرة، وظهور مشكلات جديدة في اللغة، وهذا ما يجسده تنوع واختلاف التوجهات التي تهتم بدراساتها. لذا نجد أن المقاربة المارلو-بونتية ليست مقارنة علمية صارمة، ولا مجرد تأمل ميتافيزيقي، وإنما هي بمنزلة طرح جديد يتناول مسألة اللغة، وذلك بالعودة إلى الكلام الذات المتكلمة، وهذا ما يصرح به مارلو-بونتى بقوله: «إننا نتخذ من الكلام موضوعاً للدراسة»⁽¹⁴¹⁾، وذلك من خلال تتبعه كلمات الذات ووصف خبرتها الحية بالواقع المعيش، التي لا تفصل علاقاتها بالذوات المتكلمة الأخرى وبالتالي بالعالم.

إذا كان الموقف الفلسفي لا يتأسس من فراغ، فإن هذا بالضبط ما ينطبق على فينومولوجيا الكلام عند مارلو-بونتى، لأنه استلهم الكثير من الأفكار والمفاهيم من مؤسس الفينومولوجيا إدموند هوسرل، ومن مؤسس علم اللغة

(139) يتحدث أفلاطون في محاورة كراتيلوس عن مشكلة علاقة الأسماء بالأشياء بين النظرية الاصطلاحية والنظرية الطبيعية، فيقول على لسان هوموغينس: «كثيراً ما ناقشت هذه المسألة مع كراتيلوس وآخرين، ولكن لم أستطع أن أقنع نفسي بأنه يوجد هناك أي مبدأ آخر للصواب في الأسماء غير الاصطلاح والاتفاق. إن كل اسم نطلقه في رأيي، هو الاسم الصحيح، وإذا غيرنا هذا (الاسم) وأطلقنا آخر فإن الاسم الجديد صائب صواب الاسم القديم، فنحن كثيراً ما نغير أسماء عبيدنا، والاسم (الجديد) الذي نطلقه صالح صلاحية القديم، لأنه لا يوجد اسم أطلقته الطبيعة على أي شيء، فكلها اصطلاح وعادة عند مستعملها»، انظر: أفلاطون، محاورة كراتيلوس: في فلسفة اللغة، ترجمة عزمي طه السيد أحمد (عمان: منشورات وزارة الثقافة الأردن، 1998)، ص 92.

(140) ابن جني من أبرز علماء اللغة المسلمين الذين اهتموا بدراسة مشكلة أصل اللغة، ويقول: «أكثر أهل النظر يرون أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح لا وحي (توفيق)، إلا أن أبا علي رحمه الله قال لي يوماً هي من عند الله واحتج بقوله سبحانه: (وعلم آدم الأسماء كلها)، وهذا لا يتناول موضع الخلاف وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويله: أفقر آدم على أن واضع عليها، وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة، فإذا كان ذلك محتملاً غير مستنكر سقط الاستدلال به وقد كان أبو علي رحمه الله أيضاً قال بالتواضع والاصطلاح، وهذا أيضاً رأي أبي الحسن»، انظر: أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي التجار (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1952)، الجزء الأول، ص 40-41.

(141)

الحديث فرديناند دو سوسير، على حد سواء، إلا أنه تمكن من تجاوز كثير من المفاهيم الهوسرلية، ودخل في حوار مع اللسانيات، وهذا ما مكّنه من بناء موقف جديد خاص به، جعله ينحت مصطلحات جديدة تشترك في قاسم مشترك واحد، هو العودة إلى الكلام، أو ما يسمى فينومولوجيا الكلام، وهي فينومولوجيا لا تقل أهمية عن الجانب العلمي في دراسة اللغة الذي تمثله اللسانيات بالتحديد، والتي اهتم بها علماء اللغة المعاصرين اهتمامًا كبيرًا، على العكس من المنظور الفينومولوجي في دراسة اللغة، ليس عند مرلو-بونتي فحسب، وإنما كذلك عند هوسرل وهايدغر، هذا المنظور الذي لم يأخذ نصيبه من الدراسة.

يبين لنا مرلو-بونتي، في مقالة عنوانها «حول فينومولوجيا اللغة» من كتاب علامات، موقف هوسرل من الكلام، ويلاحظ أن هناك تحولًا في موقفه من اعتبار الكلام، كأحد الأشياء أو الموضوعات التي يبنّيها الوعي إلى اعتباره بمنزلة جسد للفكرة. ونظرًا إلى أنه لم يطور بحوثه في شأن هذا التصور الأخير، فإن الكلام لديه أخذ وجودًا مثاليًا⁽¹⁴²⁾. أما مرلو-بونتي، فقد أكمل ما بدأه هوسرل، أي البحث في الكلام كخبرة للذات المتكلمة، إلا أن ما يميزه من هوسرل هو أنه ربط بحثه في الكلام بالحقائق العلمية المعاصرة في ميدان اللغة، فكان أن اكتشف في الكلام ما لم يكتشفه هوسرل، لكن لا يمكن أن يتضح لنا موقف مرلو-بونتي من الكلام إلا من خلال مقارنته باللسانيات عند دو سوسير، نظرًا إلى وجود الكثير من جوانب الاختلاف بينهما، خصوصًا من ناحية موضوع الدراسة.

ظهرت اللسانيات في أوائل القرن العشرين على يد اللغوي السويسري فرديناند دو سوسير، فكانت بمنزلة نقطة تحول بارزة في ميدان الدراسات الآنية أو الوصفية، وذلك نتيجة التطورات العلمية الحاصلة في ميدان العلوم التجريبية؛ فقد أراد دو سوسير أن يجعل من اللغة موضوعًا مستقلًا قائمًا في

حد ذاته، من خلال النظر إليها على أنها ظاهرة مستقلة عن غيرها من الظواهر الأخرى، وهذا ما أدى به إلى القول بفكرة «نظامية اللغة»، أي إن اللغة نظام من العلامات اللغوية التي تربط بينها علاقات داخلية، وهنا يتضح الموضوع الذي يختص الأسني بدراسته، فيقول دو سوسير: «إن قسيمي اللسانيات يحددان على التوالي موضوع دراستنا، فلدينا أولاً «اللسانيات الأنية»؛ وهي تشمل العلاقات المنطقية والنفسية التي تربط بين ألفاظ النظام اللغوي والتي يجمع بينها الوعي الجماعي نفسه، وهناك ثانياً «اللسانيات التاريخية»؛ وهي تدرس على العكس من ذلك العلاقات القائمة بين الألفاظ التي لا يجمع بينها الوعي الجماعي نفسه، فهي موجودة من دون أن تشكل في ما بينها نظاماً»⁽¹⁴³⁾. وهذا النظام هو ما يسميه دو سوسير اللسان، لأن اللغة تنقسم جانبين، يسمى الأول بـ «اللسان»، ويمثل الجانب الاجتماعي في اللغة. أما الثاني، فهو «الكلام»، وهو الجانب الفردي منها، ويتخذ دو سوسير من اللسان موضوعاً للسانيات، ويخرج الكلام من هذا الموضوع؛ وذلك لأنه يرتبط بالذات المتكلمة، وهنا بالضبط تكمن نقطة الاختلاف الجوهرية بين دو سوسير ومرلو-بونتي.

ترفض فينومولوجيا الكلام هذا الفصل الكلي بين الجانبين التزامني والتعاقبي، أو الآني والتاريخي، بحجة أن ماضي اللغة كان في لحظة معينة حاضرها؛ فحتى لو كانت اللغة نظاماً ثابتاً من العلامات، فإن هذا النظام لا يمكن دراسته في معزل عن تاريخه، وبالتحديد عن الذات التي تتكلم. وهنا يؤكد مرلو-بونتي «أن اللغة لا توجد في اللحظة التي تؤدي فيها وظيفة معينة، أو هي مجرد نتيجة بسيطة لماض موجود خلفها، بل إن هذا التاريخ هو الأثر المرثي لسلطة لا يمكن تجاوزها»⁽¹⁴⁴⁾، وهي سلطة تفرض علينا التوجه إلى الاهتمام بالكلام الذي أهملته اللسانيات المعاصرة، في حين يعجز باسكال دوبون، بأن على الرغم من تأثر مرلو-بونتي بالكثير من المبادئ التي وضعها دو سوسير، فإنه رفض بعضها، ولا سيما ما تعلق بموضوع الدراسة، وفيها يقول:

(143) Ferdinand de Saussure [et al.], *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1972), p. 140.

Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 32.

(144)

«إن تاريخ اللغة هو الذي يحدد الكيفية التي تكون عليها فكرة اللغة كلسان، كما أنه هو الذي يحدد مميزاتها النظامية»⁽¹⁴⁵⁾، لذا فإن ما تؤكد فينومولوجيا الكلام هو التقاطع والمعكوسية بين التزامن والتعاقب.

إن متبوع مؤلفات مرلو-بونتي يلاحظ الاهتمام الكبير الذي أولاه للسانيات، إذ خصص مثلاً في المحاضرات التي ألقاها في «الكوليج دو فرانس»، عددًا من المحاضرات لمناقشة أفكار عدد من علماء اللغة المعاصرين، من أمثال فرديناند دو سوسير ورومان جاكوبسون وهمبولت وغيرهم، ولذلك لم يخف إعجابه بالبحوث التي قدمها هؤلاء العلماء وتأثره بها، وهي الفكرة التي تحدث عنها شاركوسات، إذ يؤكد أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين مرلو-بونتي وبعض علماء اللغة، خصوصًا نعوم تشومسكي وإميل بنفست. وبالفعل، تحدث تشومسكي في نظرية «النحو العام» عن الجانب الإبداعي في لغة الذات المتكلمة، وهو ما فعله مرلو-بونتي. كما أن هناك قرابة بين مرلو-بونتي وبنفست الذي يرفض فكرة دو سوسير القائلة بأن الكلمة هي التي تحمل معناها، ورأى أن المعنى يفهم من سياق الكلام⁽¹⁴⁶⁾. لكن على الرغم من جوانب الاتفاق بين مرلو-بونتي وعلماء اللغة، تبقى نقطة الاختلاف الرئيسة بين فينومولوجيا الكلام واللسانيات متعلقة بموضوع الدراسة.

يعيب مرلو-بونتي على اللسانيات نظرتها إلى اللغة على أنها لسان أو نظام ثابت من العلامات، لأن هذه النظرة تتجاهل في نظره القدرات والإمكانات الموجودة في الكلام الصادر عن الذات المتكلمة. وإذا كانت لسانيات دو سوسير تدرس اللسان في بنيتها الداخلية، على اعتبار أنه علاقة بين علامات أو بين دوال ومدلولات، فإن ما تهتم فينومولوجيا الكلام بدراسته هو الكلام كملكية للذات المتكلمة ونبرة الصوت وكيفية ترتيب أقوال الذات. وضد تمييز دو سوسير بين اللسانيات والكلام، يؤكد إيتيان بابونيه أن فينومولوجيا

Pascal Dupond, *Dictionnaire Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 2007).

(145)

Jean-Pierre Charcosset et Maurice Merleau-Ponty, *Approches phénoménologiques, œuvres* (146) et *opuscules philosophiques* (Paris: Hachette, 1981), p. 53.

مرلو-بوتني تبين لنا أن اللسان محاط بالكلام، وأن الكلام بدوره يعتمد على القدرة التعبيرية التي يوفرها اللسان⁽¹⁴⁷⁾. كما يؤكد عبد العزيز العيادي أن التأثير المتبادل بين اللسان والكلام ما هو إلا وجه من أوجه إرباك الثنائيات التي كثيرًا ما واجهها مرلو-بوتني، ولذلك حتى وهو يعود إلى اصطلاحات سوسيرية، فإننا نجده يعمل دائمًا على جعلها موضع جدال، كما هو الشأن في العلاقة بين التزامني والتعاقبي اللذين يلتقيان ويطوق أحدهما الآخر، حيث لا ينغلق النسق ولا يتحول التطور إلى ثبات⁽¹⁴⁸⁾.

تعتبر فينومولوجيا الكلام عن ذلك الجهد في تحويل البحث اللغوي من اللسان إلى الكلام، وسعى مرلو-بوتني إلى تكوين فكرة لغة ممكنة تتشكل بالاعتماد على ما يسميه «اللغة الراهنة» التي هي لغة الذات المتكلمة، ويحدد مرلو-بوتني دور الدراسة اللسانية، في كونها وسيلة منهجية غير مباشرة تجعلنا نوضح من خلال وقائع اللغة الأخرى، هذا الكلام الذي يتلفظ داخلنا، والذي نحن متصلون به، من خلال رابط سري حتى في أثناء عملنا العلمي⁽¹⁴⁹⁾. وهذا ما يبين لنا أن فينومولوجيا الكلام تسعى من خلال العودة إلى كلام الذات المتكلمة إلى الاحتكاك باللغة العادية⁽¹⁵⁰⁾ المستعملة التي هي أفعال لغوية، تحمل معنى قصديًا وجهته العالم، وهذا يوضح لنا أكثر طبيعة اللغة ودور الذات المتكلمة في تحديد هذه الطبيعة، وهو ما يحسب لمصلحة الفينومولوجيا الجديدة مقابل الدراسة العلمية للغة؛ «فمن وجهة نظر فينومولوجية، أي بالنسبة إلى الذات المتكلمة التي تستعمل اللغة كوسيلة للتواصل في توحد حي، فإن

Etienne Bimbenet, *Nature et humanité: Le Problème anthropologique dans l'œuvre de* (147) Merleau-Ponty, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 2004), p. 228.

(148) العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبوتني، ص 269.

Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, pp. 23-24.

(149)

(150) من بين أبرز فلاسفة اللغة المعاصرين الذين اهتموا بدراسة اللغة العادية، نجد لدفيغ فغنشتاين الذي يقول في الرسالة المنطقية الفلسفية: «يملك الإنسان القدرة على بناء اللغة من خلال الإمكانيات التي تسمح له بالتعبير عن المعاني كلها، حتى ولو لم تكن لديه فكرة عما تعنيه كل كلمة، ولا كيف تعني، مثلما أنه يتكلم من دون معرفة بكيفية تكون الاختلافات بين الأصوات، إلا أن اللغة المستعملة هي بمنزلة جزء من التنظيم الإنساني، وليست أقل منه تعقيدًا»، انظر:

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophique* (Paris: Gallimard, 1993), p. 50.

اللغة تعثر على وحدتها: فلا تكون نتيجة لماض فوضوي لحوادث الألفية مستقلة وإنما تكون كنظام تلتقي جميع عناصره في جهد تعبري خاص يتجه نحو الحاضر أو المستقبل⁽¹⁵¹⁾. وإذا أردنا أن نتعرف إلى طبيعة اللغة، فليس علينا أن ندرس حاضرها الذي هو نتيجة تراكمات الماضي، أي اللغة كوجود مستقل عن الذات فحسب، وإنما علينا التوجه أيضًا إلى أقوال الذات وكلماتها التي لا تحمل معناها في ذاتها، وإنما قد يكون المعنى مؤجلًا، بل حتى إن الذات أحيانًا لا تفهم معنى كلماتها، إلا في أثناء الكلام أو حتى بعد الكلام.

يتضح لنا مما سبق أن فينومولوجيا مرلو-بونتي فلسفة للتواصل بامتياز؛ لأنها تدرس باهتمام كبير فعل التخاطب بين الذات المتكلمة، فحتى لو كان لكل شخص أسلوبه الخاص في الكلام الذي يرتبط بمعيشه النفسي، فإن هذا الجانب لا يفصل عن جانب آخر لا يقل أهمية، ألا وهو الذاتية المتبادلة، وهذا ما يؤكد مرلو-بونتي بقوله: «عندما أتكلم أو عندما أفهم، فإنني أختبر حضور الآخرين في ذاتي أو حضوري في الآخرين»⁽¹⁵²⁾، وهنا يتضح لنا أن اللغة هي مجال منفتح يحقق وجود الذات بالنسبة إلى ذاتها، وبالنسبة إلى الآخرين فهي ليست كيانًا جامدًا مثلما ننظر إليها اللسانيات، كما أنها «ليست سجنًا نحن محبسون فيه»⁽¹⁵³⁾. واللغة في فينومولوجيا مرلو-بونتي ليست خطابًا كما ننظر إليها فوكو عندما يقول «إن اللغة قبل كل شيء هي خطاب»⁽¹⁵⁴⁾؛ لأن دراسة اللغة في هذه الحالة تكون على طريقة الحفر الأركيولوجي في الأرشيف الذي هو كيان مستقل عن الذات. لذا، يعطي فوكو الأولوية في الدراسة للغة المكتوبة على اللغة المنطوقة، أما اللغة التي تتحدث عنها فينومولوجيا الكلام عند مرلو-بونتي، فتدرس بتتبع العلامات والكلمات المنتشرة بطريقة عفوية في أقوال الذات الموجودة في العالم، مع ذوات مكتملة أخرى.

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 107.

(151)

Ibid., p. 121.

(152)

Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 146.

(153)

Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, (154) bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1966), p. 249.

ترفع فينومولوجيا مرلو-بونتي شعار العودة إلى الكلام بدل اللسان، وتمثل الدعوة إلى هذه العودة في حد ذاتها انتصاراً لفلسفة أرادت أن تبين لنا أن الكلام لا يقل أهمية عن اللسان. الفينومولوجي يعمل على استقصاء عفوية الكلمات، مقابل نسقية العلامات، ومرلو-بونتي يصف لنا هذه العفوية بقوله: «إنني أتكلم وأعتقد أن فؤادي يتكلم، أتكلم وأعتقد أنني عندما أتكلم، فأنا أتكلم، كما أعتقد أن أحداً يتكلم في داخلي أو أن أحداً يعرف ما سأقوله، قبل أن أقوله، وهذه الظواهر كلها كثيراً ما تكون متداخلة، تحتاج إلى مركز مشترك»⁽¹⁵⁵⁾. كما أن وصف حالات التكلم هذه يدل على تمكن فينومولوجيا مرلو-بونتي من سبر أغوار الكلام، وبالتالي إيجاد روابط وجودية في كلام الذات وبين الذات المتكلمة، جعلتها تضيء من خلال عفوية التكلم وانفتاح اللغة وإبداع المعاني، مشروعية أكثر على الذات وكلامها.

بالاتفاق مع مرلو-بونتي، كان هايدغر قبله يدرس ظاهرة الكلام، ليس كموضوع متمثل، وإنما كوجود قائم في ذاته، وهذا ما يؤكد في قوله: «ما نريد أن نتبعه هنا هو الكلام فحسب، الكلام نفسه هو: الكلام ولا شيء سوى ذلك أو في خارجه، فالكلام في ذاته هو الكلام»⁽¹⁵⁶⁾، والكلام الذي يبحث عنه هايدغر ليس هو الكلام بالمفهوم الشائع الذي هو تعبير عن أفكار، أو الذي ينسب إلى الفعل الإنساني، الذي يكون فيه الدازين هو المتكلم: «إن الكلام، هو تلك اللحظة التي يحدث فيها الانفتاح على الكينونة في العالم، لأنه يجسد في بنيته الجوهرية ذلك البناء الأساس للدازين»⁽¹⁵⁷⁾. إن معنى الكينونة ينكشف إذًا، في نظر هايدغر، في فعل التكلم، ولا يكون الدازين هو من يتكلم، وإنما الكلام هو المتكلم.

Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 27.

(155)

(156) مارتن هيدجر، إنشاد المنادي: قراءة في شعر هولدرلن وتراكل، ترجمة بسام حجار، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994)، ص 8.

Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. Vezin, p. 207.

(157)

على الرغم من هذا الاتفاق، أو القاسم المشترك بين هايدغر ومرلو-بونت، أي العودة إلى الكلام كموضوع للدراسة، هناك اختلاف واضح بينهما هو أن هايدغر يفصل الكلام عن الذات في حين ينظر مرلو-بونت إليه في ارتباطه بالذات المتكلمة وعلى الرغم من أن هايدغر ربط الكلام بالكيونة-في-العالم، فإنه كان يفتقد ذلك الجسد الذي تُصَرَّ عليه فينومولوجيا الكلام عند مرلو-بونت، لأننا، كما يقول هذا الأخير: «نحيا في عالم يكون الكلام فيه هو المؤسس»⁽¹⁵⁸⁾، كما أن «الكلام هو مركبتنا للتوجه إلى الحقيقة، مثلما أن الجسد هو مركبة الكائن في العالم»⁽¹⁵⁹⁾. إن العودة إلى الكلام هي إذاً عودة إلى الإدراك، وإلى الخبرة وإلى التاريخ، والفلسفة تصبح حينذاك كلاماً والكلام فلسفة. والكلام ليس هو الألفاظ فحسب، وإنما هو الجسد الذي يجمع بين الوعي والكلمة والجسد والتاريخ والعالم. لذلك لا يمكننا أن نشبه الكلام عند مرلو-بونت بفكرة المثال عند أفلاطون، ولا بفكرة المطلق عند هيغل، ولا حتى الكيونة عند هايدغر، وإنما هو فلسفة جديدة؛ عودة إلى الذات المتكلمة الموجودة في العالم، وعودة إلى «لغة ما قبل اللغة»⁽¹⁶⁰⁾. أما عبدالعزيز العيادي، فيرى أن هذه العودة الفلسفية هي تأكيد ما في الكلام من توتر وجدة وتلقائية، وطاقة وتعبيرية، فالكلام هو المحجر الذي تلتقي فيه الألفاظ بالمقاصد، من دون أن يكون أي منهما تام التكوين⁽¹⁶¹⁾.

2 - اللغة والفكر

تعبّر أغلب مؤلفات مرلو-بونت، خصوصاً المتأخرة منها، عن هاجس اللغة الذي أصبح يطبع اهتمامات الفينومولوجيا الجديدة. فقد سعت اللغة إلى حل بعض المسائل العالقة، مستفيدة في الوقت نفسه من بعض المفاهيم

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 214.

(158)

Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 181.

(159)

Ibid., p. 22.

(160)

(161) العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونت، ص 263.

والحقائق العلمية المعاصرة. وتعدّ مسألة علاقة اللغة بالفكر⁽¹⁶²⁾ من أهم هذه المسائل؛ فالمواقف التقليدية السابقة تنقسم موقفين، يقول الأول بأولوية الفكر على اللغة، أما الثاني فيؤكد أسبقية اللغة على الفكر، والقاسم المشترك بين هذين الموقفين هو الفصل التام بين اللغة والفكر لأنهما كيانات مستقلتان ومختلفتان، وهذا بالتحديد ما ترفضه الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي وتحاول تجاوزه، فكيف تنظر إلى العلاقة القائمة بين اللغة والفكر؟ وما هو الجديد الذي يحمله هذا الموقف؟

لا يمكننا الحديث عن التمييز بين اللغة والفكر من دون الرجوع إلى تلك القسمة التي أقامها ديكرت بين النفس والجسد، عندما يقول: «وهكذا، يتبين لنا أن الأخطاء التي تقع فيها في السنوات الأولى من حياتنا ترجع إلى أن النفس محصورة في ارتباطها بالجسد»⁽¹⁶³⁾. بعبارة أخرى، ما دامت اللغة من طبيعة الجسد والفكر من طبيعة النفس، كانت العلاقة بينهما هي علاقة انفصال، والأسبقية للفكر على اللغة، مثلما هي للنفس على الجسد، ولا يُنظر إلى اللغة هنا إلا باعتبارها وجودًا خارجيًا للأفكار، ومجرد وسيلة للتعبير عنها. وبناء عليه يكون وجود المعاني وجودًا مستقلًا عن الكلمات وامتيازًا منها من ناحية الطبيعة ومن ناحية الوظيفة أيضًا، ونجد أن هذا التمييز ساد مدة زمنية طويلة، وهو تمييز رافقه اختلاف بين الفلاسفة والمذاهب، فالمذهب العقلاني يعطي الأولوية للفكر على اللغة، أما المذهب التجريبي فيؤكد أسبقية اللغة على الفكر.

يكن خطأ هذا التصور التقليدي في أنه لم ينظر إلى اللغة والفكر في مجموعهما، فالمعنى في نظره يوجد داخل الكلمات، كما أن الكلام هو الوجود الخارجي لهذه المعاني، فالأفكار والكلمات شيء واحد، والعملية التعبيرية هي

(162) يحدد أرسطو موقفه من علاقة اللغة بالفكر في كتاب الشعر بقوله: «هناك فكر بين لنا أن شيئًا ما موجود أو غير موجود أو يكون لفظًا يحمل فكرة عامة، لأن من الصفات الملازمة للغة هو أنها قدرة على التعبير، وهو ما سميناه من قبل ترجمة الأفكار بواسطة الكلمات، وتكون لها القدرة ذاتها، سواء أكان في الكتابات الشعرية أم في الكتابات الثرية»، انظر:

Aristote, *Poétique*, trad. J-Hardy, tel; 272 (Paris: Gallimard, 1996), p. 60.

Descartes, *Les Principes de la philosophie*, p. 64.

(163)

نتاج هذا التكامل القائم بينهما. يقول مرلو-بوتني في هذا الشأن: «إن الفكر والتعبير يوجدان معاً، والخبرة الثقافية تعمل على خدمة هذا القانون المجهول، مثلاً يستعد جسدنا فجأة لحركة جديدة في خبرتنا المعتادة»⁽¹⁶⁴⁾. إن الكلمة ليست وجوداً خارجياً للفكرة، وإنما هي وجود مكمل لوجود الفكرة، أي إن هناك قصيدة متبادلة بينهما، وهذا البعد الجديد في العلاقة بين الفكر واللغة هو تجاوز للموقف التقليدي الذي يفصل بينهما، وكذلك تجاوز للموقف العلمي الذي ينظر إلى اللغة على أنها مجرد وسيلة للتعبير عن الفكر، لذا إذا أردنا التعرف إلى كيفية ارتباط الأفكار بالكلمات، ما علينا إلا أن نتوجه إلى خبرتنا الإدراكية بالتجربة التعبيرية التي هي موطن تلاحم الكلمات مع الأفكار.

بالعودة إلى موقف مؤسس الفينومولوجيا، نجد أنه اهتم بالبحث في ماهية اللغة، أي في علاقتها بالوعي أو الأنا المتعالي، لذلك فهو في بحوثه اللغوية، ولا سيما في كتاب أبحاث منطقية، ينظر إلى كلام الذات، أو ما يسميه «التعبير»، على أنه مرتبط بالوعي، وهو يصرح بذلك قائلاً: «يكون التعبير في علاقة ثابتة بالمعنى من خلال الفكر الذي يحمل المعاني. وبالتالي، فهو يعمل بطريقة الخاصة على تشكيل التعبير كما يريد»⁽¹⁶⁵⁾. ولا ينكر مرلو-بوتني علاقة التعبير بالفكر، لكنه يتحفظ عن أولوية الفكر، خصوصاً في ارتباطه بالوعي الخالص لأننا نتجاوز وجود «الكلمات التي هي (قلعة الفكر)، والفكر لا يبحث عن التعبير إلا لأن الكلمات تُفهم من خلاله»⁽¹⁶⁶⁾، كما يضيف: «إن الفكر والكلام كليهما يكمل الآخر، وكلاهما يقيم في الآخر على الدوام، إنهما يسندان وينعشان بعضهما بعضاً، فكل فكر يتجه إلى الكلام ويرجع إليه، كما أن الكلام يحيا في الأفكار وينتهي فيها»⁽¹⁶⁷⁾.

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 209.

(164)

Edmund Husserl, *Recherches logiques: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, épiméthée; essais philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 1961), p. 99.

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, pp. 213-214.

(166)

Ibid., p. 212.

(167)

بناءً على ما سبق ذكره، يتضح لنا أن موقف هوسرل من علاقة اللغة بالفكر يندرج في إطار مبحث المعرفة، لأن الأفعال اللغوية ترجع إلى الأنا المتعالي، المؤسس لهذه الأفعال ذات الطابع الخالص، أما موقف مرلو-بونتي من هذه المسألة، فيتجاوز فلسفة الوعي هذه، ويتجه إلى اللغة الفعلية التي هي لغة الوجود في العالم، والتي يكون فيها الفكر متكلمًا والكلام مفكرًا، لذا يقول في نشر العالم: «يجب أن لا نفهم بأن اللغة عائق أمام الفكر، لأنه ليس هناك فرق بين فعل الاتصال به، أو التعبير عنه»⁽¹⁶⁸⁾. وهذا بمنزلة تحول من البحث في الفكر المحض الذي يتميز بالأولوية المعرفية في الفينومولوجيا المتعالية، إلى البحث في التداخل والتكامل، الموجود بين الفكر واللغة في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي.

رأينا من قبل كيف ينظر مؤسس اللسانيات إلى اللغة على أنها نظام من العلامات، حيث يكون لكل علامة لغوية معنى خاص تعبر عنه. وهكذا يحدد موقفه من علاقة اللغة بالفكر فيقول: «يمكن تشبيه اللغة بالورقة: الفكر وجهها والصوت قفاها. فلا يمكن أن نقطع الوجه من دون أن نقطع في الوقت نفسه القفا. كذلك بالنسبة إلى اللسان، لا يمكن عزل الصوت عن الفكر، ولا الفكر عن الصوت»⁽¹⁶⁹⁾. ومع أن هذا الأمر يقرب ظاهريًا بين دو سوسير و مرلو-بونتي، في مسألة علاقة اللغة بالفكر، فإنه يحتوي في الحقيقة على عكس ما هو ظاهر، فموقف دو سوسير يندرج في إطار علمي، يتخذ من اللغة موضوعًا مستقلًا، أما موقف مرلو-بونتي فيندرج في إطار فينومولوجي، يعمل على وصف خبرة التكلم. غير أن الفرق الجوهرى بينهما هو أن الأول يرى أن اللغة وجود خارجي للفكر، أما الثاني، فيؤكد من ناحيته أن «الكلمة أو الكلام طريقة للتعبير عن موضوع أو فكر من أجل استحضار هذه الفكرة في العالم الحسي، ولا يكون الكلام مجرد غلاف للفكر وإنما هو رمزه أو جسده»⁽¹⁷⁰⁾. بكلمات

Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 26.

(168)

Saussure [et al.], *Cours de linguistique générale*, p. 157.

(169)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 212.

(170)

أخرى، نحن، في نظر مرلو-بونتسي، نفكر بالكلمات وتكلم بالأفكار، والكلمة بالنسبة إلى الفكرة كالحركة بالنسبة إلى الجسد، وهذا ما يذهب إليه سارتر، حين يقول: «ليس هناك إرادة بلا فعل، مثلما ليس هناك فكر بلا لغة»⁽¹⁷¹⁾.

هنا إذا عدنا إلى موقف هايدغر من هذه المسألة، نجده يعبر عن تحول مهم في الدراسة من فكر اللغة إلى التفكير في اللغة، لأن اللغة هي درب يجب أن نسلكه كي نصل إلى حقيقة الكينونة، وهي ليست الوعي أو الذات كما كانت مع هوسرل، فهایدغر يريد أن «يستمع إلى نداء اللغة، التي هي لغة الكينونة. ولذلك لا بد أن نتحدث إلينا اللغة، وأن تعبر لنا عن ماهيتها، لأن ماهية اللغة، هي لغة الماهية»⁽¹⁷²⁾، وبالنسبة إلى الفكر وعلاقته باللغة، فإن الفكر لا يكون فكراً للذات، وإنما هو فكر الكينونة: «إنه يكمل علاقة الكينونة بماهية الإنسان، وهو لا يؤسس ولا ينتج هذه العلاقة بذاته. إن الفكر محصور في الكينونة، وهو يرجع إلى ذاته من خلال الكينونة، وهو يتجلى في اللغة التي هي مسكن الكينونة»⁽¹⁷³⁾.

أما الشيء الذي أثر في مرلو-بونتسي ووجه اهتمامه بالبعد الأنطولوجي في اللغة، فيقول عنه في المرثي واللامرثي: فـ «اللغة هي التي تملكنا، ولسنا نحن من نملك اللغة. كما أن الوجود هو الذي يتحدث عنا، ولسنا نحن من نتحدث عن الوجود»⁽¹⁷⁴⁾. ولا يمكن لهذا الاتفاق بين هايدغر ومرلو-بونتسي أن يخفي جوانب الاختلاف بينهما، فإذا كان هايدغر يربط اللغة بالجانب الأنطولوجي وحده، وجاءت نظريته تصورية مجردة نتيجة ذلك، فإن اللغة التي يتحدث عنها مرلو-بونتسي هي اللغة الفعلية التي هي لغة الذات المتكلمة، وإضافة إلى أن مرلو-بونتسي كان على العكس من هايدغر، فإنه استفاد من الدراسات العلمية

Jean-Paul Sartre, *Les Carnets de la drôle de guerre: Novembre 1939-Mars 1940* (Paris: (171) Gallimard, 1983), p. 51.

(172) هايدغر، نداء الحقيقة، ص 211.

Heidegger, *Questions III*, p. 73.

(173)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 247.

(174)

المعاصرة في ميدان اللغة التي يتمثل موقفها من اللغة في أنها تعبير عن علاقتنا، وعن وجودنا كذلك.

ارتبط موقف مرلو-بونتي من علاقة اللغة بالفكر بجهاز مفاهيمي خاص. فقد وضع بعض المصطلحات الخاصة التي تدل على التداخل الموجود بين الأفكار والكلمات بقوله: «إن العمليات التعبيرية تُنجز من خلال الكلام المفكر والفكر المتكلم، لا كما نقول عبثاً بين الفكر واللغة، أننا نتكلم لأنهما ليسا متوازنين، بل هما متوازنان لأننا نتكلم»⁽¹⁷⁵⁾. فعندما نفكر فإننا نتكلم بصوت خافت، وعندما نتكلم فإننا نفكر بصوت عالٍ. لذا من الخطأ أن نتحدث عن علاقة أولوية بين الفكر واللغة، لأن الفكر هو الوجود الصامت للكلمات، والكلام هو الوجود الناطق للأفكار. ويعبر مرلو-بونتي عن هذه العلاقة أيضاً بـ «الكلام الفاعل» أو «اللغة المؤسّسة» (Langage Opérant) بسبب اهتمامه باللغة الأدبية التي تُظهر بوضوح هذه العلاقة، إذ يقول: «إن وظيفة الروائي لا تكمن في تقديم الأفكار فحسب، وإنما أيضاً في محاولة جعلها توجد أماناً بنفس طريقة وجود الأشياء»⁽¹⁷⁶⁾. وبذلك تشبه علاقة الفكر باللغة علاقة الوعي بالجسد، والجسد بالعالم، ما يعني أن مرلو-بونتي ظل وفياً لمبطله المعرفة والوجود في الوقت عينه.

إن اللغة فكر وكلام، وهي في الوقت نفسه لغة الخبرة المعيشة، وتتميز، من ناحية المعنى، من اللغة في لحظة زمنية معينة؛ لأن تاريخ اللغة هو التاريخ حيث تكون اللغة هي من تتكلم. وهنا، علينا أن نميز بين لغة الخبرة واللغة في أثناء الكلام، أو ما يسميه مرلو-بونتي «اللغة المتكلمة» و«اللغة المتكلمة»، بالرجوع إلى المثال التالي: ففي أثناء قراءتنا كتاباً في الفلسفة مثلاً، تكون لدينا لغة الخبرة المكتسبة التي نعتمد عليها في قراءة الكتاب، وهي اللغة المتكلمة، أما المعنى الذي يظهر في أثناء القراءة، فهو اللغة المتكلمة. وفي هذا يقول سارتر: «إن

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 26.

(175)

Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 45.

(176)

الشاعر خارج اللغة لأنه يرى الكلمات بوجه مغاير، وكأنه غير مرتبط بالشرط الإنساني. فينظر إلى الكلام على أنه عائق⁽¹⁷⁷⁾، ولا يعني هذا أن هناك نوعين من اللغة، بل يعني أنهما مظهران للغة واحدة.

في هذا المجال، يؤكد شاركوسات أن ثنائية الفكر المتكلم والكلام المفكر التي يتحدث عنها مرلو-بونتي تحل مكان الحاضر والماضي، كما تعوض من الناحية الفلسفية ثنائية الفاعل وغير الفاعل. ويبين أن علاقة الفكر والكلام عند مرلو-بونتي تشبه كثيرًا العلاقة بين الكلام والثروة عند هايدغر؛ أي بين الكلام الصحيح والكلام الخاطئ⁽¹⁷⁸⁾. هكذا، يتوصل مرلو-بونتي إلى الجمع بين التعاقبي والتزامني، وبين الكلام والفكر في لغة «إنها اللغة الفاعلة، التي لا تحتاج كي تترجم إلى معاني وأفكار، إنها اللغة الشيء التي تكون بمنزلة سلاح وفي منزلة فعل، بمنزلة قذح أو بمنزلة إغراء. إنها تساوي بين جميع العلاقات العميقة للمعيشة، فهي لغة الحياة والفعل، وأيضًا لغة الأدب والشعر، أي إنها لوغوس لموضوع مطلق وشامل. إنها موضوع الفلسفة⁽¹⁷⁹⁾. وقد كان اليونان القدامى يستخدمون في هذا المجال مصطلح اللوغوس، للدلالة على العقل وعلى اللغة معًا.

3 - المعنى والدلالة

عرّفنا من قبل أن الكلام ليس مجرد ترجمة لفكر داخلي، وإنما هو تكملة لوجوده، وعرّفنا ما يترتب على ذلك من أن الذات المرلو-بونتيّة التي تجري العودة إليها لدراسة أقوالها، ليست هي الذات المفكرة الديكارتية، ولا هي الذات المتعالية الهوسرلية، وإنما هي الذات المتكلمة الموجودة-في-العالم مع ذوات متكلمة أخرى، وهي ذات تفكر بالكلمات وتتكلم بالأفكار. وفي هذه الحركة المتداخلة بين الفكرة والكلمة، يتدفق المعنى والدلالة. وعلى

Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?* (Paris: Gallimard, 1948), p. 20.

(177)

Charcosset et Merleau-Ponty, *Approches phénoménologiques*, p. 29.

(178)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, p. 168.

(179)

الرغم من أن الفينومولوجيين السابقين، من أمثال هوسرل وهايدغر، اهتموا بدراسة مسألة المعنى، فإن ما يميز الفينومولوجيا الجديدة هو أنها تبحث عن المعنى في المجالات كلها، أي في الكلمة والجسد والإدراك والتاريخ والوجود وغيرها، فكيف ينظر مرلو-بونتي إلى المعاني والدلالات؟

من المعنى تنطلق فلسفة مرلو-بونتي وإليه تنتهي، ومختلف نصوص مرلو-بونتي تبين ذلك، المتقدمة منها كما المتأخرة. فنحن نجد مثلاً في فينومولوجيا الإدراك يقول: «ما دمنا موجودين في العالم، فنحن محكوم علينا بالمعنى»⁽¹⁸⁰⁾، كما يؤكد في المرئي واللامرئي أن «الفلسفة تعمل على استرجاع القدرة على العني والمعنى»⁽¹⁸¹⁾ الذي ينبجس من خلال العلاقة القائمة بين المرئي واللامرئي، أو بين الصوت والصمت أو حتى بين المعنى واللامعنى، وهذا كله يندرج في إطار التوجه الفلسفي الجديد الذي تؤسسه فينومولوجيا الكلام عند مرلو-بونتي التي تنظر إلى أساليب التعبير عمومًا واللغة تحديدًا، على أنها كلام وليست خطابات، وتنظر إلى هذا الكلام لا في انفصاله عن اللسان، وإنما في اتصاله بالذات المتكلمة.

إن العودة إلى الذات ليست من اهتمامات مرلو-بونتي وحده، فهي من أكبر اهتمامات الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل، ولكن في إطار معرفي صرف، لأن هوسرل نظر إلى اللغة نظرة ماهوية تعتبر العلامات اللغوية من إنتاج الفعل الواعي للذات، أي إن المعنى يتجلى من خلال قصدية الوعي نحو موضوعه، ولذلك يربط هوسرل المعنى بالتعبير الذي يقوم بدوره على الخبرة الخاصة للأنا المتعالي، أو الذات العارفة التي تتحول في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى ذات متكلمة، لا يتأسس معنى كلماتها على أولوية الوعي، وإنما على الوجود في العالم، مرورًا بذلك الجسد الموجود بين المعاني والكلمات، لأن «المعنى هو في الكلام، والكلام هو الوجود الخارجي

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. XIV.

(180)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 203.

(181)

للمعنى⁽¹⁸²⁾. وعلى الرغم من أن مرلو-بونتي استخدم مصطلح «التعبير» كي يدل على اللغة، كما استخدمه هوسرل من قبل، فإن التعبير عند مرلو-بونتي لا يرتبط بالفكر المحض فحسب، وإنما بالكلمة أيضًا لأنها جسد الفكر، ومجموعهما يسمى «اللغة الفاعلة» أو «اللغة المؤسسة» التي تنتج المعنى الذي لا يوصلنا إلى أن نعرف فحسب، وإنما يوصلنا أيضًا إلى معنى الوجود.

إلى جانب هوسرل، هناك هايدغر الذي سعى وراء المعنى من خلال البحث في اللغة التي اعتبرها مسكن الكينونة ومكان إقامتها؛ فمعنى الكينونة عنده يظهر ويحتج في اللغة، ولأن الإنسان هو من يستعمل اللغة فإننا في نظره نعتقد عبثًا أننا نملك اللغة. ولهايدغر موقف آخر أيضًا يعبر عنه في مقالة بعنوان «الإنسان يسكن الشعر» يقول فيه: «ليس هناك أي سيادة بين اللغة والإنسان، لأن في المعنى الأصلي للكلمات، اللغة هي التي تتكلم، أما الإنسان فإنه يتكلم فحسب، بقدر ما ينصت لما يقول»⁽¹⁸³⁾. وعندما ينصت، فإنه يسمع صوت الكينونة من خلال اللغة. إن هايدغر ينظر إلى مسألة المعنى نظرة أنطولوجية، أولًا، لأن المعنى هو معنى الكينونة، وثانيًا لأن بلوغنا هذا المعنى يتوقف على كيفية تعاملنا مع اللغة أو الكلمات. وعند هذه الفكرة بالتحديد، يختلف مرلو-بونتي مع هايدغر لأن معنى الوجود في نظر مرلو-بونتي «لا يرتبط بالكلمات أو أشياء نتحدث عنها أو وجهة نظر معينة من العالم أو الوجود فحسب، وإنما بالمعنى الكلي الذي يكون قادرًا على دعم اللغة، وجميع العمليات المنطقية بقدر انتشاره في العالم»⁽¹⁸⁴⁾؛ إنه المعنى في العلاقة المباشرة القائمة بين الموجود والوجود، ولذا فإن وجود المعنى مرتبط بمعنى الوجود-في-العالم.

إن حديثنا عن الكلمات وتدفق المعاني، من وجهة نظر فينومولوجيا الكلام يجعلنا إزاء موقف مناقض للموقف الذي يتبنى فكرة نظامية اللغة، ألا وهو موقف اللسانيات عند دو سوسير. فما دام اللسان عبارة عن نظام ثابت من

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 212.

(182)

Heidegger, *Essays et conférences*, p. 228.

(183)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 145.

(184)

العلامات اللغوية، فإن هذه العلامات تؤدي معنى معيناً ومحددًا. وهذا المعنى لا يمكن الحديث عنه بصورة مسبقة عند مرلو-بونتي، لأنه ببساطة يرتبط بعفوية ظهور الكلمات، وبفهم الذوات الأخرى لكلمات الذات المتكلمة، بل حتى بفهم هذه الذات لكلماتها في أثناء تكلمها، أو ربما حتى بعد أن تتكلم. لذا، فإن خطأ لسانيات دو سوسير هو أنها نظرت إلى المعنى على أنه يولد مكتملاً، لأن «اللغة هي التي تقيم علاقة اعتبارية بين دوالٍ ومدلولات من اختيارها ولا يكون الدال تحت تصرف الذات المتكلمة أو من اختيارها»⁽¹⁸⁵⁾. وإن فينومولوجيا مرلو-بونتي ترد على تصور دو سوسير، بقول صاحبها: «ليس لأنها تعبر تمامًا فهي لغتنا، بل لأنها لغتنا فنحن نعتقد أنها تعبر تمامًا»⁽¹⁸⁶⁾؛ أي إن اللغة ليست قائمة طويلة من الكلمات التي تؤدي معاني معينة بحيث يمكننا أن نقابل بين كل كلمة ومعناها، وإنما الكلمات لا يمكن أن تتلاءم مع المعاني، وذلك أن «الصوت والمعنى ليسا مرتبطين بهذه البساطة»⁽¹⁸⁷⁾، فضلاً عن أن «اللغة ليست كلمة شمس أو كلمة ظل أو كلمة أرض، أو عددًا غير محدد من الكلمات والصيغ حيث كل كلمة لها معناها الخاص، بل هي المظهر الذي تبديه كل هذه الكلمات، وجميع هذه الأشكال والصيغ اللغوية، بحسب قواعد الاستعمال اللغوي»⁽¹⁸⁸⁾. وهذا الاستعمال لا يرجع إلى دور اللسان كنظام ثابت، وإنما إلى دور الذات المتكلمة، وطريقتها الخاصة في التكلم وتعاملها مع الكلمات، وهنا يقول مرلو-بونتي: «إن فهم جملة ما ليس شيئاً آخر سوى استقبالها كما هي في كيانها الصوتي أو كما نسمعها، فالمعنى بالنسبة إليها ليس كالزبد فوق الكعك»⁽¹⁸⁹⁾.

يتضح مما سبق ذكره أن فينومولوجيا الكلام لا تنظر إلى المعنى على أنه

Saussure [et al.], *Cours de linguistique générale*, p. 100.

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 112.

Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 33.

Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, pp. 45-46.

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 203.

(185)

(186)

(187)

(188)

(189)

مرتبط بالكلمة وحدها، أو بتحضير مسبق من الذات المتكلمة، باختيار كلمات معينة دون غيرها، وإنما يبقى المعنى مؤجلاً حتى يتجلى الطابع الكلي للكلام، فالكلمات تصدر بطريقة عفوية، قد لا تعرفها حتى الذات التي تنطق بها، وكما يقول مرلو-بونتي: «هناك معنى (لغوي) يقوم بدور الوساطة بين قصدي الذي لا يزال صامتاً، وبين الكلمات حين تفاجئني كلماتي أنا-ذاتي وتعلمني فكرتي»⁽¹⁹⁰⁾. ومعنى ذلك أن المعنى لا تحمله الكلمة بصورة مسبقة في انفصالها عن الذات المتكلمة، وإنما ينظر إليه في الطابع الكلي للكلام، الذي تتدخل فيه عوامل متنوعة كخبرة الذات المتكلمة ونوعية الألفاظ المستعملة وطريقة استعمالها وغيرها من العوامل، وهذا ما يبين لنا مرة أخرى تأثير مرلو-بونتي بعلم النفس الجشطط؛ لأن المعنى لا يرتبط بكل كلمة على حدة، وإنما بمجموع ما قيل.

إن تدفق الكلمات يؤدي إلى ظهور المعاني، والمعنى هو الذي يعطي الكلمة قدرة على الدلالة، ولذلك يؤكد مرلو-بونتي ضرورة وضع نظرية في الدلالة تعبر عنها الكلمة، فيقول: «لاحظنا أن اهتمامنا بالمعنى أصبح يتطلب نظرية في الدلالة تعبر عنها الكلمة»⁽¹⁹¹⁾. إن هذه النظرية لا تنظر إلى الدال والمدلول على أنهما ثنائية متقابلة كما كانت مع دو سوسير، وإنما ترى أنهما متداخلان، وذلك راجع إلى أن اللغة ليست قائمة ثابتة، وإنما هي كيان منفتح. لكن السؤال المطروح هنا: هل اللغة تعبر بالكلمات فحسب؟ يجيبنا مرلو-بونتي بقوله: «إن اللغة تعبر من خلال ما يوجد بين الكلمات مثلما تعبر بالكلمات ذاتها، كما أنها تعبر من خلال ما لم يُقَلْ مثلما تعبر من خلال ما قيل»⁽¹⁹²⁾. وهذا الجانب الصامت في اللغة هو الموطن الحقيقي للمعنى، وهو ما غفلت عنه اللسانيات المعاصرة. إن ما تبينه لنا الفينومولوجيا الجديدة هو أن المعنى لا ينظر إليه إلا من خلال اللامعنى، فهما ليسا نقيضين، وإنما كيان

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 11.

(190)

Ibid., p. 112.

(191)

Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, pp. 61-62.

(192)

واحد، يجمع بينهما الجسد الذي يعبر عن المعكوسية الكامنة بينهما وفي الوجود بصفة عامة.

من الجلي أن موقف فينومولوجيا الكلام من المعنى، وبالتالي من اللغة، هو نقد مباشر للسانيات عند دو سوسير، وللفلسفات التحليلية؛ لأن اللسانيات استنزفت القدرات الكامنة في اللغة، عندما جعلتها مجرد وسيلة بسيطة للتبليغ وحصرتها في نظام ثابت من العلاقات، وهذا ما يظهر في قول مؤسس اللسانيات: «إن اللغة هي نظام من العلامات تعبر عن الأفكار»⁽¹⁹³⁾. أما الفلسفات التحليلية، فجعلت اللغة تقريرًا مباشرًا عن الواقع، من ناحية أن تحليل القضية اللغوية يحيلنا على واقعة تجريبية، وهذا ما يبينه فتغنشتاين في الرسالة المنطقية الفلسفية إذ يقول: «إن ماهية العلامة اللغوية تكون أكثر وضوحًا عندما تعبر عن موضوع واقعي (أكان طاولات أم كراسي أم كتبًا)»⁽¹⁹⁴⁾. أما الفينومولوجيا الجديدة، فلا تنظر إلى اللغة على أنها مجرد وسيلة للتعبير عن الأفكار، ولا كأداة بسيطة تدل على الواقع، وإنما ترى أنها «تمثل دعوة مفتوحة نحو آفاق جديدة تنطلق مع الفعل اللغوي، ولا تذهب مع هذا الفعل، لأنها دعوة إلى البحث والمغامرة»⁽¹⁹⁵⁾، أي إلى البحث عن المعنى الذي هو ليس داخل العلامات، ولا هو كامن خارجها في الواقع، وإنما هو «داخل الخارج، وخارج الداخل»⁽¹⁹⁶⁾.

إن المعنى، كما يقول رينو بارباراس، ليس حقيقة متميزة بمشاركته لعلامة معينة، ولكنه هذا التجويف الذي يتولد شيئًا فشيئًا من النشاط المميز للكلام⁽¹⁹⁷⁾. وبحسب عبد العزيز العيادي، تؤكد فلسفة مرلو-بونتي انفتاح المعنى وتصيُّره وعدم اكتماله وتوزعه في الاتجاهات كلها، بل التباسه أيضًا،

Saussure [et al.], *Cours de linguistique générale*, p. 33.

(193)

Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophique*, p. 42.

(194)

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 23.

(195)

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 23.

(196)

Renault Barbara, *Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 1997), p. 22.

(197)

وهي لا تبحث عن معنى المعاني، وإنما عن معنى بجميع المعاني⁽¹⁹⁸⁾، لأنه لا يرتبط بكلام معدّ بصورة قبلية، وإنما يتأرجح بين الظهور والغياب في أثناء تكلم الذات وصمتها.

4 - بلاغة الصمت

تتبع الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي ظهور المعنى، وتحاول وصفه في ارتباطه بحضور الكلمات أو غيابها، ذلك أن غياب الصوت ليس بالضرورة غيابًا للمعنى. وهنا يمكننا الحديث عن جانب خفي في اللغة يمكن أن نسميه لغة الصمت التي حتى لو كانت غيابًا للكلمات، فإنها مقابل ذلك حضور للأشياء والعالم بل للوجود أيضًا. فهل استطاعت فينومولوجيا مرلو-بونتي أن تكشف عن معنى الوجود في الصمت؟

إن متتبع تطور فكر مرلو-بونتي الذي نستشفه من مؤلفاته يلاحظ أنه يعبر عن الاهتمام بالبحث عن المعنى في مختلف أشكال التعبير، رثية أكانت أم لارثية، كالتي ترتبط بالكلمات أو الجسد أو الإدراك أو التاريخ أو حتى الأشياء، بل حتى الفن، وهو ما ستتعرف إليه لاحقًا. إن هذا الجهد كله الذي تعبر عنه فلسفة مرلو-بونتي بهدف بلوغ المعنى، يدخل في إطار إنجاز تلك المهمة التي دعا إليها مؤسس الفينومولوجيا، عندما أعلن أن «التجربة الصامتة هي التي يجب أن نعمل على التعبير عن معناها الخاص»⁽¹⁹⁹⁾. فكيف ينظر مرلو-بونتي إلى هذه التجربة؟ وبالتالي كيف سيعمل على التعبير عنها؟

إذا كان اللامرثي ليس عمدًا، كما تبين لنا ذلك الفينومولوجيا الجديدة، فإن الصمت كذلك لا يُعتبر نقيضًا للكلام، ف«الصمت هو غياب الكلام الذي ينبغي قوله»⁽²⁰⁰⁾؛ أي إنه ليس فراغًا، بل امتلاء بالمعنى، لا يزال مسجونًا، وعلينا فك قيوده وتحريره.

(198) العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتي، ص 295.

Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 33.

(199)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 316.

(200)

كانت التجربة الأصلية التي تحدث عنها هوسرل تعبر عن تلك الخبرة الخالصة التي تحمل ماهيات الظواهر، لكن مرلو-بونتي ينظر إليها على أنها تجربة الوجود-في-العالم؛ أي تلك التجربة التي تحمل المعنى الصامت والحقيقي للوجود، وهذا المعنى لا يحيلنا على الأنا العارف المتعالي الذي يصنع العالم ويجعل منه مجرد موضوعات مثالية مفكر فيها، وإنما يحيلنا على الوجود الواقعي والفعلي في العالم. وما دامت لغة الصمت هي لغة الوجود، فما علينا إلا أن نترك هذه التجربة الصامتة تعبر عن ذاتها.

إن الهدف الرئيس الذي سعى هوسرل إليه، من وراء العودة إلى هذه التجربة الصامتة التي يسميها «التجربة الأصلية»، هو هدف معرفي بالدرجة الأولى، ذلك أنه بحث عن أساس جميع المعارف الخالصة الكامنة في هذه التجربة التي هي بمنزلة مجال حيوي خالص، يحمل المعرفة الحقيقية بماهيات الظواهر. أما بالنسبة إلى الفينومولوجيا الجديدة، فعلى الرغم من أنها لا تخلو من اهتمامات معرفية، فإن هدفها الرئيس من وراء البحث في خبرتنا الأصلية هو الوصول إلى المعنى الحقيقي لكيفية وجودنا في العالم ومعرفتنا بموضوعاته.

حاول هايدغر، بدوره، أن يصل إلى معنى الكينونة أو الوجود الحقيقي، من خلال البحث في صمت الوجود الذي يحمل معنى مختلفاً عن ذلك الذي تعبر عنه الكلمات. وهذا ما يجب أن يفهمه الدازين إذا أراد أن يفهم كينونته، كما يجب أن يكون له، كما يقول هايدغر، «انفتاح حقيقي وثري على ذاته كي ينفجر ذلك الصمت-المحروس، فيسكت ما يقال ويتجلى الصمت-المحروس، كنمط من كلام الدازين الذي يعطيه القدرة على الاستماع»⁽²⁰¹⁾، أي الاستماع إلى الكينونة التي تناستها الميتافيزيقا الغربية، والتي نحن ملزمون إعادة طرح السؤال عنها، والبحث عن معناها. وهو معنى يعبر في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي عن اتصال الموجود بوجوده، لأن الصمت هنا هو صمت الوجود

Heidegger, *L'Être et le temps*, pp. 211-212.

المتجسد مع الآخرين والأشياء في العالم، لذا فلغة الصمت التي يتحدث عنها مرلو-بونتّي تختلف عن تلك التي نجدها عند هايدغر، فهي «لغة مفتوحة على الأشياء وتتكلم من خلال أصوات الصمت، وتحاول مواصلة النطق بجميع ما يتعلق بوجود كل ما هو موجود»⁽²⁰²⁾، وهي لغة لا تقابل الكلام لأنها لا تفصل عنه. وإن الوجود الذي يعبر عنه الصمت ليس الوجود المطلق المنفصل عنا، كما كان يتصوره هايدغر، بل هو الوجود الجسد، الذي يشكّل وحدة بين الجسد والأشياء والعالم. لكن على الرغم من هذا الاختلاف في موقفيهما من المعنى الذي يقدمه لنا صمت الوجود، فثمة قاسم مشترك بينهما هو تأكيدهما العودة إلى اللغة الصامتة التي تسبق لغة الكلمات.

بناء على ما سبق، يتبين لنا أن التجربة الصامتة التي سعت الفينومولوجيا الجديدة إلى التعبير عنها هي تجربة الوجود الذي هو، كما يقول مرلو-بونتّي: «الوجود الصامت، الذي يعمل بذاته على أن يظهر معناه الخاص»⁽²⁰³⁾. وهذا المعنى الخاص هو ما سعت الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل، من خلال منهج الرد الفينومولوجي، أن تصل إليه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الهرمينوطيقا في فينومولوجيا هايدغر، من دون أن يتمكن كل منهما من بلوغ هذا المعنى، لأن المعنى الحقيقي الكامن في التجربة الأصلية، ليس مثاليًا ولا منفصلًا عنا، وإنما هو معنى «الوجود المتكلم فينا كتعبير للتجربة الصامتة عن ذاتها»⁽²⁰⁴⁾. إننا لا نعبر بالكلمات فحسب، وإنما بالصمت أيضًا. لذلك لا تبدو علاقة الصوت بالصمت علاقة تناقض، وإنما هي علاقة تداخل وتكامل، وهنا يقول سارتر عن الصمت: «إن الصمت، حتى ولو تحدد من خلال علاقته بالكلمات، مثل لحظة توقف الموسيقى، فإنه يأخذ معناه الخاص، لأن الصمت هو لحظة من اللغة، وهو اختفاء وراء اللغة، يرفض التكلم لاحقًا»⁽²⁰⁵⁾.

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 168.

(202)

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 87.

(203)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 250.

(204)

Sartre, *Qu'est-ce que la littérature*, p. 30.

(205)

إن موقف مرلو-بونتي من علاقة الصمت بالكلام يندرج في إطار رفضه التفكير على طريقة الثنائيات واختياره التفكير من خلال مبدأ التداخل والمعكوسية، وهو المبدأ الذي اعتمد عليه في تجاوز الثنائيات التقليدية كلها، خصوصاً الذات والموضوع، والنفس والجسد، واللغة والفكر، وغيرها. وهكذا تصبح مهمة الفلسفة «إعادة وضع الصمت، والكلام كل واحد منهما في الآخر»⁽²⁰⁶⁾. إننا عندما نتكلم، نعبر عن ذلك المعنى الإدراكي الكامن في الصمت، أو التجربة الأصلية التي هي تجربة الوجود، فالكلام لا يقطع الصمت كما أن الصمت ليس نهاية الكلام. وهكذا، فمثلما هناك فكر متكلم وكلام مفكر، هناك صمت متكلم وكلام صامت.

إن هذا التصور الجديد للغة، أي كونها تعبر بالصمت مثلما تعبر بالصوت، هو بمنزلة نقد مباشر لفلسفات السيمانتيقا المعاصرة، لأن الخطأ الذي وقعت فيه هذه الفلسفات هو أنها «أغلقت اللغة وكأنها لا تتحدث إلا عن ذاتها: مع أنها لا تحيا إلا بالصمت»⁽²⁰⁷⁾. إن الصمت هو ما يوجد قبل الكلمات وفي أثنائها وبعدها، وهو ما يوجد في الأشياء، كذلك لأنها كلها تخاطبنا بالصمت. ووجود الصمت يحيلنا على صمت الوجود، ذلك أن في «صمت الوعي الأصلي، لا يتجلى لنا ما تقوله الكلمات فحسب، لكن أيضاً ما تقوله الأشياء»⁽²⁰⁸⁾. إن الصمت ليس غياب الكلمات وإنما هو حضور الأشياء والعالم.

انطلق مرلو-بونتي من دعوة مؤسس الفينومولوجيا إلى التعبير عن التجربة الصامتة، لكنه اكتشف فيها ما لم يكتشفه هوسرل ذاته، لأنه وجد فيها صمناً أصلياً يحمل المعنى الحقيقي الذي لم يتبّه إلى أهميته حتى صاحب مقولة الكوجيتو، فهو يميز بين «الكوجيتو الضمني» و«الكوجيتو المتكلم» أو «الكوجيتو اللغوي» كما في انتقاده لديكارت بقوله: «من الأهمية أن نطرح الكوجيتو الضمني والكوجيتو اللغوي، لأن سذاجة ديكارت تتمثل في أنه لم ير كوجيتو ضمناً قط

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 171.

(206)

Ibid., p. 167.

(207)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. X.

(208)

تحت كوجيتو الدلالات»⁽²⁰⁹⁾. وإن الكوجيتو الضمني يمثل الوعي في مرحلته الصامتة، أو بالتحديد المعنى في خصوصيته. وأدرك ديكرارت هذا الوعي، بصفته «أنا أفكر»، من دون أن ينتبه إلى ضرورة التعبير عنه، وهذا ما يحسب لمصلحة مرلو-بونتي؛ لأن على الرغم من الاهتمام الكبير الذي لقيه الكوجيتو من أغلب الفلاسفة الوجوديين والفينومولوجيين، لن نجد أحدًا منهم انتبه إلى علاقة الكوجيتو باللغة، مع العلم أن الكوجيتو في حد ذاته مصوغ في كلمات.

بعد هذا، يمكن القول إن الصمت لا يختلف عن الكلام، كما لا يقل عنه أهمية، فبلاغة الصمت في فينومولوجيا مرلو-بونتي تتمثل في أنها ليست حرمانًا من الكلمة ولا انغلاقًا في وجه المعنى، أو احتماءً بما لا يقال، كما أن الصمت ليس عجزًا إذ هربنا إليه مختارين أو مجبرين، إنما الصمت انبساط ننغرس فيه بأجسادنا، فنقوله استطاعة وكلمة وفكرًا، ونرتحل به في الاتجاهات كلها، وهو يتلبسنا مسافة وقربًا، ننتمي إليه كعالم، ومنه يأتي المعنى مأى النهر من منبعه⁽²¹⁰⁾. إن المعنى الكامن في الصمت أبلغ من المعنى الكامن في الكلمات. وهو يأتي في أساليب متنوعة، خصوصًا في ميدان الفن، ولا سيما الرسم.

5 - الفن كأسلوب تعبيرى

من المعلوم أن المنظور الفينومولوجي عند مرلو-بونتي يؤكد أن الكلمة ليست مجرد وسيلة بسيطة يستحوذ عليها الوعي في أثناء عملية التواصل والتخاطب، لأن اللغة تتميز بقدرتها على إبداع المعاني، وهذا ما تجسده مقولة اللغة المؤسسة. ومن هذه الفكرة ينطلق مرلو-بونتي، في دراسة العلاقة بين اللغة والفن باعتبار أن الفن أسلوب تعبيرى إبداعى.

يشير أغلب مؤلفات مرلو-بونتي، خصوصًا العين والفكر ونثر العالم والمعنى واللامعنى، إلى أن الفن عملية تعبيرية، بل إنه يوقظ تلك القدرة الكامنة فينا على التعبير. لذلك يسعى مرلو-بونتي إلى الكشف عن تلك اللغة الصامتة

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 232.

(209)

(210) العبادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتي، ص 241.

التي يلجأ إليها الفنان ويجسدها في أعماله، من أجل معرفة طبيعتها وأسرارها وعلاقتها بالذات والعالم على حد سواء. وبالفعل، فإن فنوناً مثل الرسم لها قدرة كبيرة على اختراق عالم الصمت. وما دامت فينومولوجيا مرلو-بونتي تولي اهتماماً كبيراً للصمت، لما يمتاز به من بلاغة وقدرة على أداء المعنى، فإن الارتباط بين اللغة والفن يزداد إلى درجة أن «اللغة المؤسسة لا تؤدي دوراً في العملية التعبيرية، إلا كذلك الدور الذي تؤديه الألوان في الرسم»⁽²¹¹⁾. وهنا، يتجه مرلو-بونتي إلى وصف ظاهرة اللون، متجاوزاً التفسيرات الكلاسيكية للعمل الفني في ميدان الرسم، فالاتجاه التجريبي يعطي الأولوية للإحساس، أما الاتجاه العقلي فيؤكد أولوية الوعي، لذا فإن الرسام هو إما حسي تسود لوحاته الألوان، وإما عقلي تغلب على أعماله الفكرة والتصميم. إن هذا التعارض يدفعنا إلى التساؤل: هل استطاع مرلو-بونتي أن يتجاوز هذا التعارض؟

لا تخرج فلسفة الفن عند مرلو-بونتي عن الطابع العام لاتجاهه الفينومولوجي الجديد، وقد وجد في أعمال الرسامين المعاصرين، من أمثال سيزان، سنذاً قوياً يدعم به دعوته إلى التعبير عن علاقتنا بالأشياء والآخرين والعالم، وجعل هذه الموضوعات أكثر مرئية، أو كما يقول: «لنعرف كيف تكون الأشياء أشياء والعالم عالمًا»⁽²¹²⁾. ومن أجل حل مشكلة المعرفة التقليدية التي هي مشكلة علاقة الذات بالموضوع، يعتمد مرلو-بونتي على لوحات سيزان لأنها تعبر عن العلاقة الفعلية القائمة بين الذات والموضوع، كما أنها تعمل على «التوحيد بين الطبيعة والفن»⁽²¹³⁾، أي العودة إلى الأشياء ذاتها، وإلى خبرتنا الإدراكية. ويتجه مرلو-بونتي إلى وصف ظاهرة اللون، وسر اهتمامه باللون راجع إلى أن «العودة إلى اللون تجذبنا أقرب قليلاً إلى قلب الأشياء»⁽²¹⁴⁾، فاللون ليس تمثلاً ولا هو محاكاة، بل هو ظاهرة مستقلة، أو

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 446.

(211)

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 69.

(212)

Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 22.

(213)

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 67.

(214)

بالتحديد هو الشيء ذاته، أو هو الجسر الرابط بين ذات الفنان وموضوع العالم الخارجي. هكذا، تقدم لنا فينومولوجيا مرلو-بونتي تفسيرًا جديدًا للعمل الفني في ميدان الرسم مفاده أن الفنان لا يرجع إلى ذاته تاركًا معطيات العالم المرئي، ولا يتقاد مقابل ذلك وراء الطبيعة، جاعلاً عمله الفني انعكاسًا لها، الأمر الذي يجعل الصورة المرسومة صورة بالغة التعبير بلغة مكتملة المعنى.

لهذا، تعد عملية التعبير في فن الرسم، في نظر مرلو-بونتي، من أهم أوجه ارتباط الفن باللغة، ولا يمكن فهم موقف مرلو-بونتي من فن الرسم إلا بالعودة إلى فكرة «الجسد الفينومولوجي» أو «الجسد الخاص» الذي هو موطن خبرة الوجود-في-العالم. لكن ما هي العلاقة الفعلية الكامنة بين الرسم والجسد؟ يجيبنا مرلو-بونتي بقوله: «عندما يمنح الرسام جسده للعالم، فإن الرسام يحول العالم إلى رسم. وكي نفهم هذه التحولات يجب علينا العودة إلى الجسد الفاعل أو الحالي الذي ليس هو مجرد حيز في المكان، أو حزمة من الوظائف، وإنما هو تشابك بين الرؤية والحركة»⁽²¹⁵⁾. فالجسد الفينومولوجي شيء مثل الأشياء من جهة، ومختلف عنها من جهة أخرى، لأنه هو من يرى ويتحرك نحو ما يراه. وإن رؤية الفنان ليست رؤية عادية، مثل رؤية باقي الأشخاص، لأن رؤية الفنان هي نتيجة تفاعل الجسد مع العالم، لذلك يقول مرلو-بونتي عن عين الرسام إنها «تري العالم، وترى ما ينقص هذا العالم، كي يجسده في لوحة»⁽²¹⁶⁾.

إن لغة التعبير الكامنة في فن الرسم هي تلك اللغة التي يكتسبها الفنان من خلال خبرة العلاقة بالعالم الواقعي، لذلك يقول لنا مرلو-بونتي إن «الرسام يحتاج إلى وقت طويل كي يتعرف في لوحاته الأولى إلى الملامح التي ستكون عليها أعماله»⁽²¹⁷⁾. فرؤية الفنان هي أسلوبه الخاص في إنجاز العمل

Ibid., p. 16.

(215)

Ibid., p. 25.

(216)

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 52.

(217)

الفني، وهذا العمل تعبير عن العالم، أو بالتحديد عن وجود جسد الفنان أمام جسد العالم، أو كما يقول باسكال دويون، إن الرسم من دون الرؤية عمل غير مكتمل، لأن خبرة الرؤية هي التي توجه الرسام في أثناء إنجاز عمله الفني، والرؤية الجيدة هي التي تقوده إلى الرسم الجيد⁽²¹⁸⁾. إن الفن عمومًا، والرسم خصوصًا، استحضار للعالم مثلما يعمل الكلام على التعبير عن موقف معين، أو كما يقول مرلو-بونتي في نثر العالم: «من الواضح أن المعنى اللغوي هو تمامًا مثل المعنى الموجود في الصورة»⁽²¹⁹⁾، فالخطوط والألوان أدوات تعبيرية تؤدي الوظيفة نفسها التي تؤديها الكلمات أو حتى الإيماءات الجسدية، لأن فعل التصوير هو في النهاية فعل من أفعال الجسد، أو التعبير عن قصيدة الجسد نحو العالم. وبناء عليه، يمكننا أن نجمع بين الكلمة والصورة والجسد لأن «الكلمات والصور تبقى غامضة مثل العمليات التي يقوم بها جسدي: الكلمات والخطوط والألوان التي تعبر تصدر عن ذاتي مثل حركاتي، فهي ترتبط بما أقول، مثلما ترتبط حركاتي بما أنجزه»⁽²²⁰⁾.

يتجلى لنا مما سبق أن الفينومولوجيا الجديدة تنظر إلى العمل الفني في إطار الوحدة الكامنة بين الذات والموضوع، وبين المرئي واللامرئي، بل حتى بين المعنى واللامعنى والصمت والصوت. وهذا تفسير يختلف عن ذلك الذي قدمه هايدغر للعمل الفني، والذي يعتبره بمنزلة تجسيد لصفة الشيء، لأن الشيء عند هايدغر هو مجموع الشكل والمادة، وهايدغر يشبه الشيء بالعمل الفني، فيقول: «نحن نبحث عن حقيقة العمل الفني كي نجد فيه المفهوم الحقيقي للفن، وقد اتضح لنا أن بنية الشيء هي حقيقة العمل الفني»⁽²²¹⁾، وهذا يحيلنا على مفهوم التقنية؛ المفهوم الذي كان موجودًا عند اليونان، خصوصًا

Pascal Dupond et Laurent Courmarie, *Phénoménologie: Un siècle de philosophie* (Paris: (218) Ellipses, 2002), p. 205.

Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 65.

(219)

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 94.

(220)

Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier (Paris: (221) Gallimard, 1962), p. 37.

عند أرسطو، وجمع بين الصورة والمادة. أما بالنسبة إلى مرلو-بونتي، فإن المعنى الحقيقي للعمل الفني، وبالتالي للفن، يرتبط بالإدراك الحسي وبالتحديد بالجسد، وفي هذا الصدد يقول مرلو-بونتي: «إن الجسد يشبه العمل الفني، وهو موطن الدلالات الحية»⁽²²²⁾، كما يقول أيضاً: «الضوء واللون والعمق، هذه الصفات الموجودة أمامنا ليست كذلك إلا لأنها توقظ صدى في جسدنا وهو بدوره يستقبلها»⁽²²³⁾، الجسد إذاً موطن العمل الفني، وكل أشكال التعبير عمومًا، وهكذا تربط فينومنولوجيا مرلو-بونتي التعبير بالتجسد. لكن كي نفهم الرسام ورسمه، يجب علينا العودة إلى التعبير الأولي، حيث يكون الجسد مركز الوجود⁽²²⁴⁾.

بعد هذا، إذا كان الرسم يسمح للفنان بالتعبير عن وجوده في العالم، فإن فن الأدب والرواية على وجه الخصوص، يحقق الوحدة بين المضمون الفكري والصورة اللغوية التي يظهر عليها العمل الأدبي: «إن الرواية تعبر تمامًا مثلما تعبر الصورة»⁽²²⁵⁾؛ لأن الرواية والصورة كعملين فنيين، تحققان التواصل والتبليغ الذي تحققه الكلمات. إن الإشارات الصامتة لا تقل أهمية عن الإشارات الناطقة، وهو ما يسميه مرلو-بونتي «أصوات الصمت»، فالرسام أو الروائي يتواصل مع الآخرين من خلال عمله الفني، ولغة الفنان لغة صامتة تدعو الجمهور إلى عالمه الذي أراد أن يخاطبهم من خلاله.

اهتم مرلو-بونتي أيضًا بالفيلم السينمائي، بقدر اهتمامه بالرسم والرواية، فدرس الفيلم من جانبيين: الفيلم باعتباره صورة بصرية، والفيلم بصفته صورة سمعية. وميز بين الفيلم الصامت والفيلم الناطق، لكنه رأى أن «ما نقوله عن الفيلم المرئي يمكن قوله عن الفيلم الصوتي، وهو أن الفيلم في كلتا الحالتين

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 446.

(222)

Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 22.

(223)

Dupond et Courmaric, *Phénoménologie: Un siècle de philosophie*, p. 201.

(224)

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 95.

(225)

له قدرة تعبيرية»⁽²²⁶⁾. قد يبدو موقف مرلو-بوتني بسيطاً، إلا أنه من الأهمية ما يجعله بالفعل جديراً بالاهتمام، لأن التلازم القائم بين الصوت والصورة يحقق الطابع التعبيري الخاص بالفيلم، وهذا ما نجده مثلاً في الأفلام المبدلجة إلى لغة أخرى، فإذا كان الممثل شيئاً ويتكلم بصوت شاب، أو كان نحيلاً ويتكلم بصوت غليظ، فإن هذا يؤثر في الطابع التعبيري للفيلم، لأن لحظة ارتباط الصورة بالصوت هي المعنى ذاته، وقيمة الحدث المعبر عنه لا تظهر إلا من خلال هذا الارتباط.

للحظة الصمت في الفيلم السينمائي أهمية كبيرة «لأن معنى الصمت يكون أكثر تأثيراً في الفيلم»⁽²²⁷⁾ وخصوصاً في أفلام الرعب، فالصمت يثير انتباه مُشاهد الفيلم، والتجربة الواقعية تثبت ذلك. لكن معنى الفيلم يبقى منتشرًا بين الكلمة والصورة والتعبير، أو بين الصوت والصمت، وهو ما جعل باسكال دوبون يقول في دراسته عن مرلو-بوتني التي صدرت في سنة 1997، إن مقولة التعبير عند مرلو-بوتني تأخذ معنى أنطولوجيًا يمكن تسميته «أعجوبة التعبير» أو «سحر التعبير»⁽²²⁸⁾. وبالفعل، فعلى الرغم من أن أغلب الفلاسفة المعاصرين اهتموا بدراسة التعبير، على اختلاف وجهات نظرهم، فإن مرلو-بوتني تميز منهم جميعًا، بفضل اهتمامه بدراسة أشكال التعبير كلها، من حيث هو إدراك وجسد وكلمة وصمت وفن.

Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 68.

(226)

Ibid., p. 71.

(227)

Dupond, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, p. 82.

(228)

الفصل الرابع

آفاق الفينومنولوجيا الجديدة

من إصلاح الفينومنولوجيا إلى إصلاح العقلانية الغربية

سنحاول في هذا الفصل التعرف إلى الكيفية التي دخلت بها الفينومولوجيا الجديدة في حوار مع العقلانية الغربية، وكيف أرادت أن تفرض وجودها كآلية للتأويل والتفكيك وكيف تعاملت بالتالي، مع الفكر الغربي ممثلًا في أنواع الفينومولوجيا السابقة، أو ما يسمى «علوم الإنسان المعاصرة»، وبيان الهدف من وراء هذا الجهد كله، وهو الوصول إلى إصلاح الفكر الغربي من خلال تقديم حلول للمشكلات المعرفية والوجودية القائمة، وبالتالي يستبين لنا كيف أن فينومولوجيا مرلو-بونتي تندرج في إطار مبحثي المعرفة والوجود معًا.

أولاً: الفينومولوجيا الجديدة كإمكانية للتأويل والتفكيك

1 - استئناف القول الفلسفي للحدائث: الكوجيتو الجديد

أثر الكوجيتو الديكارتي في أغلب الفلسفات، أكان في العصر الحديث أم في الفلسفات المعاصرة؛ فقد كان موضوع قراءة وتأويل أحيانًا، وتجاوز وتفكيك أحيانًا أخرى، ولا سيما من الفلاسفة الفينومولوجيين والوجوديين الذين انطلقت أغلب فلسفاتهم من الحفر في الكوجيتو الديكارتي، وهذا ما ترتب عنه ظهور أنواع متعددة من الكوجيتو، يشترك أغلبها في محاولة إخراج الوعي أو الذات المفكرة إلى العالم، وجعلها أكثر ارتباطًا بموضوع التفكير، وهو ما سعت إليه الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي. فما هو مضمون الكوجيتو الجديد؟ وكيف عمل مرلو-بونتي من خلاله على حل المشكلات المعرفية والوجودية المطروحة في الفلسفة المعاصرة؟

تُعتبر اللحظة الديكارتية نقطة تحول في مسار الفكر الفلسفي في العصر

الحديث؛ لأنها أحدثت قطيعة عن الفلسفات السابقة، وأسست طريقة جديدة في البحث والتفكير، بأن جعلت الأنا المفكر أو الذات المبدأ الأول والأساس الأوحده للمعرفة، وهو ما نستشفه من عبارة ديكارت في مبادئ الفلسفة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود»⁽¹⁾. فقد عبر هذا الكوجيتو عن الفصل الكلي بين الفكر أو الوعي من جهة، والوجود أو العالم من جهة أخرى، فنظر إلى العالم على أنه من صنع الأنا، وهذا ما أعاد إلى الأذهان ذلك التمييز الذي وضعه أفلاطون بين عالم المثل الذي هو عالم الحقائق الكلية المطلقة، والعالم الواقعي الذي هو عالم المحسوسات المتغيرة والحقائق النسبية، وبالتالي فإن نظرية المعرفة عند أفلاطون وديكارت تعطي على التوالي الأولوية لعالم المثل والذات العارفة.

إن أغلب مؤلفات مرلو-بونتي، وخصوصاً المتقدمة منها، يتبين لنا مدى تأثره بالكوجيتو الديكارتية، وذلك من ناحية اهتمامه بمقولة الذاتية التي تعاملت معها جميع الفلسفات الفينومولوجية والوجودية، على أنها تمثال لم يكتمل شكله، ويجب علينا بالتالي إعادة نحته. وإذا كان ديكارت قد أعطى الأولوية للفكر على حساب الوجود انطلاقاً من اليقين الداخلي الذي يحمله الكوجيتو والأنا المفكر، فإن مرلو-بونتي ينطلق في قراءته للكوجيتو الديكارتية من هذا التساؤل: «هل هناك معنى في تأكيد وجود أنا لا أعرفه؟»⁽²⁾. في هذا التساؤل يكمن الفرق بين مرلو-بونتي وديكارت؛ فإذا كان ديكارت يؤكد أولوية الأنا المفكر الذي يؤسس بذاته معرفته بالأشياء، فإن مرلو-بونتي يحاول إعادة التوازن إلى العلاقة القائمة بين الفكر والوجود، أو الذات والموضوع كمشكلة معرفية، من خلال ربط الأنا المفكر بالوجود الفعلي الذي هو وجود مع الذوات الأخرى، والأشياء والعالم، ومن خلال التساؤل أو الاعتراض الآتي: «لماذا نضع حدوداً بين ما يتم التفكير فيه وما به يتم التفكير؟»⁽³⁾.

René Descartes, *Les Principes de la philosophie: Livre premier* (Paris: Librairie A. Hatier, (1) 1948), p. 34.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite (Paris: (2) Montaigne, 1987), p. 424.

Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde* (Paris: Gallimard, 1969), p. 130.

(3)

يحتمل مرلو-بونتي ديكارتر مسؤولية الفصل الكلي بين الوعي والعالم، وهو الفصل الذي لم تستطع الفلسفات المعاصرة تجاوزه، فيقول: «بعد ديكارتر ما عاد الحديث قائماً إلا عن الوجود كوعي، متميز كلية عن الوجود كشيء»⁽⁴⁾، وهو يشير هنا إلى فلسفات الوعي، خصوصاً فكرة الأنا المتعالي عند هوسرل، و«الوجود-في-ذاته» عند سارتر. إن ما تسعى إليه الفينومولوجيا الجديدة، من خلال الكوجيتو الجديد، هو إزالة هذا الخط الفاصل بين الوعي والعالم أو الذات والموضوع، والأهم من هذا كله، السعي إلى توضيح كيفية وجود الوعي-في-العالم، وهذا ما حاول هوسرل التوصل إليه، من خلال سعيه إلى الربط بين الأنا المفكر وموضوعه المفكر به، من خلال فكرة القصدية، فقدم بذلك تصورًا جديدًا للكوجيتو، جاء على النحو الآتي: «أنا - مفكر - مفكر به»⁽⁵⁾، فهل تجاوز الكوجيتو الهوسرلي الكوجيتو الديكارتي؟ وما هو موقف مرلو-بونتي منه؟

يبين لنا مرلو-بونتي أن موقف هوسرل من علاقة الوعي بالوجود لا يختلف عن موقف ديكارتر الذي هو إقصاء لفرضية الوجود الفعلي الواقعي لظواهر العالم. وبالتالي، فإن الأنا المتعالي هو مجرد نموذج مكرر من الأنا المفكر، ف«ما أكده هوسرل هو أن كل رد متعال رد إيديتيكي»⁽⁶⁾، أي هو كل جهد من أجل أن نفهم مشهد العالم من الداخل وانطلاقاً من المنابع»⁽⁷⁾، وهذا بالتحديد، ما ترفضه الفينومولوجيا الجديدة، فمفاهيم «الأنا المتعالي» و«الوعي الخالص» و«ماهيات الظواهر»، يتم تجاوزها بمفاهيم جديدة هي

Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Paris: Gallimard, 1966), p. 90.

(4)

Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, trad. (5)
Emmanuel Lévinas et Gabrielle Pfeiffer (Paris: Vrin, 1953), p. 43.

(6) يقول هوسرل، موضحاً طبيعة الرد الإيديتيكي: «إني لن أحصل معطى مطلقاً برئاً من كل مفارقة إلا برد قد جعلنا له الرد الفينومولوجي. إن وعي الأنا والعالم ومعيش الأنا، بما هو كذلك موضع سؤال، فحينئذ يحصل من مجرد التأمل الحدسي في ما هو معطى ضمن تعقل المعيش المقصود وفي أنا، ظاهرة هذا التعقل، مثل ظاهرة الإدراك المأخوذ بوصفه إدراكاً»، انظر: إدmond هوسرل، فكرة الفينومولوجيا، ترجمة فتحى إنقزو (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 80.

Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), p. 70.

(7)

على التوالي «الأنا الموجود» و«الوعي المتجسد» و«العالم كما هو معيش»، وذلك في إطار وصف خبرة الوجود-في-العالم، حيث إن علاقتنا بالعالم لا تكون نتيجة شعور أو إدراك داخلي، ولا من خلال تخارج كلي للذات عن وعيها، وإنما من خلال التداخل الموجود بين الوعي والعالم. ويكون الإدراك الحسي الأرضية الأولى التي تجمع بينهما لأن «الإدراك الحسي والشيء المدرك لهما نمط الوجود نفسه، من دون أن ينفصل الوعي عن وجوده الذي يرتبط بالشيء ذاته»⁽⁸⁾.

يتضح هذا التصور أكثر من خلال الرؤية التي هي من أهم الوظائف التي يؤديها الجسد، فالرؤية ليست فكر الرؤية كما كان يعتقد ديكارت، وإنما هي الرؤية بالفعل التي تبين وجودنا مع الأشياء والآخرين في العالم، كما تحمل علاقتنا المعرفية والوجودية معه، وهذا ما يوضحه لنا الكوجيتو الجديد الذي لا يسعى إلى العودة إلى يقين الذات العارفة، وإنما إلى الأشياء الماثية الموجودة في العالم، وهذه الحقيقة الجديدة يعبر عنها مرلو-بونتي بقوله: «إن ما اكتشفته وتعرفت إليه هو أن الكوجيتو ليس مجرد محايثة نفسية، أو ملازمة جميع الظواهر (لحالات وعي خاصة)، كما أنه ليس ذلك الارتباط الأعمى لإحساس بذاته، إنه ليس حتى المحايثة المتعالية، أو انتماء جميع الظواهر إلى وعي مؤسس أو امتلاك الفكر الواضح لذاته، وإنما هو تلك الحركة العميقة للتعالي الذي هو وجودي ذاته، كما أنه ذلك الاتصال المتزامن بوجودي وبوجود العالم»⁽⁹⁾. فما هو إذاً الصوغ الذي أعطاه مرلو-بونتي للكوجيتو؟

إن الأنا في الكوجيتو الجديد ليس الأنا المفكر في كوجيتو ديكارت، ولا الأنا المتعالي في كوجيتو هوسرل، وإنما هو أنا متجسد في العالم، وهو التصور الذي نجده عند أغلب الفلاسفة الوجوديين، حيث يكون الوعي متجسداً موجوداً مع ظواهر العالم، وهذا ما يعبر عنه الكوجيتو الجديد، في قول مرلو-بونتي:

Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), p. 429. (8)

Ibid., p. 432.

(9)

«يوجد وعي بشيء ما، والشيء موجود، إذن فالظاهرة موجودة»⁽¹⁰⁾. إن ما يلاحظ على هذا الكوجيتو هو أنه ينطلق من الوعي، لكن من دون أن تكون لهذا الوعي الأولوية على الوجود الفعلي للشيء. كما أن ظهور الشيء على ساحة الوعي ليس ظهوراً ماهوياً خالصاً، وإنما ظهور واقعي من خلال خبرة الإدراك الحسي، وبالتالي لا ينبغي هذا الكوجيتو دور الوعي في معرفة الظواهر، لكنه يؤكد مقابل ذلك وجودها، قبل معرفة الأنا المتجسد الموجود في العالم بها، فلا يكون الكوجيتو الجديد وسيلة معرفة فحسب، بل كذلك إمكانية للوجود. وبناء عليه، فإن الجمع بين مبثي المعرفة والوجود في الفينومولوجيا الجديدة هو من أهم نتائج هذا التصور الجديد للكوجيتو.

وجد مرلو-بونتي في أهم مقولات الفينومولوجيا، أي في مقولة «القصدية»، دعماً لأداء هذه المهمة، وذلك مروراً بفكرة الجسد الذي هو بمنزلة الجسر الذي تعبر من خلاله قصدية الوعي نحو العالم، فالوعي يكون وعياً متجسداً، لا وعياً خالصاً من خلال «تلك القدرة الغريبة التي تجعله يندفع ويتخارج»⁽¹¹⁾، وهذا ما يترتب عنه تصور جديد للأنا أو للذات التي ما عادت تلك الذات المفكرة أو المتعالية، وإنما الذات المتجسدة الموجودة في العالم. وهذه النتيجة التي توصلت إليها فينومولوجيا مرلو-بونتي هي التي حاول سارتر من قبل الوصول إليها.

بالفعل، إذا عدنا إلى موقف سارتر، نجده يحاول أن يتجاوز أولوية الوعي، ويسعى إلى جعل الأنا أكثر تأثيراً في العالم. إن الأنا، كما يقول، «لا يسكن الوعي»⁽¹²⁾، ولكن يسكن في الوجود، أي إن سارتر أراد أن يجعل الوعي متحرراً، لأنه يعيب على الكوجيتو الديكارتية، وبالتالي الهوسرلي، أنه غير متخارج، وهنا يقدم إلينا حلاً لمسألة علاقة الوعي بالعالم، من خلال

Ibid., p. 342.

(10)

Ibid., p. 452.

(11)

Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de L'ego: Esquisse d'une description phénoménologique* (12)
(Paris: Vrin, 1978), p. 36.

تقديم تصور جديد للوعي بالذات الذي يصبح «نمطًا من الوجود، يجعل من الممكن الوعي بشيء ما»⁽¹³⁾، وذلك عن طريق السلوك السحري الذي يحاول من خلاله التأثير في ظواهر العالم التي لا يستطيع بلوغ حقيقتها، وهذا ما يعبر عنه سارتر بقوله: «وهكذا فإن العالم يتشكل من خلال الإمكانيات الخاصة التي يتميز بها الوعي»⁽¹⁴⁾. إن هذه النتيجة تحمل معها كوجيتو وجوديًا بدلًا من الكوجيتو المفكر مع التمييز بين الوعي كـ «وجود-لذاته» وكـ «وجود-في-ذاته». وهذا بالتحديد، ما يعترض عليه مرلو-بونتي، لأنه لا يمكن أن نفصل بين الظاهرة والوعي بها، فهما شيء واحد، من دون أن يكون بينهما أي تعارض أو تجاوز، وهذا ما يؤكد مرلو-بونتي في قوله: «إن الكوجيتو الذي يعبر عن تجربة وجودنا، هو كوجيتو (قبل - تفكير) بحيث لا يضع وجودي كموضوع قائم أمام ذاتي... وإنما ألمس وجودي من خلال وضعيتي وانطلاقًا منه أرجع إلى ذاتي وأجهلها كعدم، ولا أعتقد إلا في الأشياء الموجودة في العالم»⁽¹⁵⁾. وبالتالي، فإن ما يترتب عن هذا الكوجيتو الجديد الذي تحمله الفينومولوجيا الجديدة، ليس مفهومًا جديدًا للذات فحسب، وإنما للعالم كذلك.

إن العالم الذي يحيلنا عليه الكوجيتو الجديد عند مرلو-بونتي ليس فعلًا من أفعال الوعي، كما كان لدى ديكرت وهوسرل وحتى سارتر، وإنما هو العالم الواقعي الذي توجد فيه جميع الظواهر والأشياء المحسوسة والذي أكون عنه خبرة من خلال الإدراك الحسي، أو بالتحديد من خلال الجسد الذي هو وسيلة للمعرفة والوجود معًا. وبناء عليه، فوجودي لا يرجع إلى اليقين الكامل في فكري، «وليس لأنني أفكر فأنا موجود، لكن على العكس من ذلك، فإن يقيني بأفكاري راجع إلى الوجود الفعّال بهذه الأفكار»⁽¹⁶⁾. وهذا الوجود الذي

Martin Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. François Vezin, bibliothèque de philosophie (13) (Paris: Gallimard, 1986), p. 20.

Jean-Paul Sartre, *Les Carnets de la drôle de guerre: Novembre 1939-Mars 1940* (Paris: Gallimard, 1983), p. 57.

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 83. (15)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 438. (16)

يتحدث عنه مرلو-بونتي ليس «الوجود في-ذاته» الذي لا يمكن معرفته، وإنما الوجود المتجسد الذي تتحقق فيه وحدة الوعي والعالم، والجسد هو ذلك الجسر الذي يربط بينهما، فـ «حركة الجسد لا تؤدي دورًا في إدراك العالم إلا بما هي قصدية أصلية، وهي طريقة للاتجاه نحو الموضوع حيث يكون العالم هو ما يحيط بنا، وليس نظامًا من الأشياء التي نعمل على التركيب بينها، أي إنه مجموع مفتوح من الأشياء التي نحن متجهون نحوها»⁽¹⁷⁾، وهذا الاتجاه يحدد مسار الوعي الذي لا يكون من الوعي إلى الوعي، وإنما حركة متبادلة بين الوعي والعالم من خلال الجسد.

نشير هنا إلى أن لهايدغر موقفًا من الكوجيتو لا يقل أهمية عن موقف مرلو-بونتي، لكن بينما قدم إلينا مرلو-بونتي قراءة جديدة للكوجيتو الديكارتية، فإن هايدغر نظر إليه نظرة سلبية، وحمله مسؤولية الأخطاء والتناقضات التي تحملها الفينومولوجيا، ولا سيما الفينومولوجيا المتعالية. وبالتالي، فإن الأنا المفكر عند ديكارت، وكذلك الأنا المتعالي عند هوسرل، مقولتان ميثافيزيقيتان يجب تجاوزهما، في نظر هايدغر الذي يتحدث عن الدازين بدلاً من الأنا المفكر، والكيونة بدلاً من موضوع التفكير أو المعرفة، فالدازين كيونة في العالم: «وإذا أردنا أن ننقد نقطة الانطلاق عند ديكارت فإننا سنؤكد، بحسب هايدغر، أن نمط كيونة الدازين يجب أن ينظر إليه على أنه إمكانية للبحث عن الكيونة التي هي كيونة-في-العالم»⁽¹⁸⁾. وبذلك، يتحقق التحول من الوعي إلى الكيونة وتتحول الفينومولوجيا من مبحث المعرفة إلى مبحث الوجود، لكن الخطأ الذي وقع فيه هايدغر، والذي يميزه في الوقت نفسه من مرلو-بونتي، هو أنه لم يبحث في الوجود الواقعي، وإنما جاءت نظره إلى الوجود نظرة تصورية بعيدة عن الواقع، لا تختلف كثيرًا عن موقف ديكارت وهوسرل.

Ibid., p. 444.

(17)

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 134.

(18)

يتبين مما سبق أن أغلب الفلسفات المعاصرة التي حاولت التعامل مع الكوجيتو الديكارتي، أكان في إطار مبحث المعرفة، كما رأينا مع هوسرل، أم في إطار مبحث الوجود، كما رأينا مع سارتر وهايدغر، بقيت عاجزة عن حل المشكلات المعرفية والوجودية المطروحة، لأن هذه الفلسفات تعطي الأولوية إما للذات المفكرة على حساب الوجود، وإما للوجود على حساب هذه الذات. بينما يتميز الكوجيتو الجديد في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي بكونه استطاع من خلال الربط بين الوعي والوجود الواقعي للظواهر في الوقت نفسه، من حل أهم المشكلات المعرفية، وهي مشكلة علاقة الذات بالموضوع، وحل أهم المشكلات الوجودية، وهي مشكلة الوجود-في-العالم. وهذا ما يجعل الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي طرحاً معرفياً ووجودياً في الوقت عينه، وهذا ما يؤكد لنا مفهوم الكوجيتو الجديد. لذا يقول مرلو-بونتي: «لا يكشف لي الكوجيتو يقيناً وجودياً فقط، لكن أكثر من ذلك فهو يفتح لي منفذاً لكل مجال معرفي»⁽¹⁹⁾. وبالتالي، فإن الكوجيتو الجديد يعاود بناء جسور التواصل المفقودة في الفلسفات الوجودية والفينومولوجية السابقة بين الوعي والعالم.

هكذا يتحول الأنا المفكر إلى أنا متجسد موجود في العالم، حيث يعمل الفينومولوجي على وصف خبرة الوجود في العالم، والتي هي خبرة الإدراك الحسي التي تعبر عن وحدة الذات بالموضوع، من دون أولوية لأحدهما، وبالتالي فإن مرلو-بونتي استأنف أهم مقولة في الحداثة التي هي مقولة الكوجيتو، لكن بقراءة جديدة قدمت إلينا كوجيتو جديداً هو «الكوجيتو المتجسد» أو «كوجيتو الجسد»، على حد تعبير أحد المهتمين بفلسفة مرلو-بونتي⁽²⁰⁾.

Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, 6^{ème} éd. (Paris: Presses universitaires (19) de France, 1967), p. 211.

(20) يُقصد به الدكتور جمال مفرج الذي أشرف على كتاب جماعي عن فلسفة مرلو-بونتي،

عنوانه كوجيتو الجسد.

2 - تجاوز تناقضات أنواع الفينومولوجيا السابقة

إذا كان المشروع الكانطي المسمى «المثالية النقدية» يقوم على أساس إصلاح العقل، وإذا كان المشروع الهوسرلي يسعى إلى إصلاح الفكر الأوروبي، من خلال تأسيس الفينومولوجيا، فإن ما يميز المشروع المارلو-بونتي، أو ما سميناه «الفينومولوجيا الجديدة»، هو السعي إلى إصلاح العقلانية الغربية من خلال إصلاح الفينومولوجيا. ولتحقيق هذا الهدف، دخلت هذه الفينومولوجيا في حوار ومساءلة بين تأويل وتفكيك، للكثير من المبادئ والمفاهيم التي بنيت عليها أنواع الفينومولوجيا السابقة. فكيف تعاملت الفينومولوجيا الجديدة مع هذه الفينومولوجيا؟ وكيف تكون، بالتالي، كأفق لتجاوز أخطائها وتناقضاتها؟

لا يمكننا أن نبدأ الحديث عن الفينومولوجيا إلا بالعودة إلى موقف كانط، لأنه من أهم مصادر فكر مؤسس الفينومولوجيا، كما أنه كان محل نقد مارلو-بونتي وتجاوزه في الوقت نفسه. فقد عملت المثالية النقدية عند كانط على حل بعض المشكلات المعرفية التي كانت موجودة في العصر الحديث، وأهمها مشكلة مصدر المعرفة، وكانت نقطة انطلاق التجربة أو الخبرة التي تحمل معرفتنا بالظواهر وتبين لكانط أن «ما ليس بظاهرة لا يمكن أن يكون موضوع تجربة»⁽²¹⁾، وهذه التجربة بدورها تقوم على الحدس الحسي الذي يبنى على مبادئ قبلية، لا يمكن للمعرفة أن تتحقق من دونها أهمها، مبدأ الزمان والمكان، وإن قيمة هذه المبادئ تكمن في أنها تحدد إمكانية وكيفية معرفة الظواهر من عدمها. وتبين لكانط أن هناك فرقاً بين طريقة حدس الظواهر ووجود الظواهر.

إن ما يكون موضوع معرفة ممكنة هو، في نظر كانط، الشيء لذاته أو الظاهرة، أما الشيء في ذاته، أو ما يسميه كانط «النومين»، فهو ليس موضوع تجربة أو معرفة؛ لأنه ليس كاملاً في الحدس الحسي: «إنه ليس من الممكن رؤية إمكان مثل هذا النومينا، فخرج فلك الظواهر ليس هناك سوى نطاق فارق

(21) عمانوئيل كُنت، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة (بيروت: مركز الانماء القومي،

1989)، ص 166.

(بالنسبة إلينا)، أعني أن لدينا فاهمة تمتد احتماليًا أبعد من هذا الفلك، لكن ليس لدينا حدس أو حتى أفهوم لحدس ممكن، يمكن أن يعطينا موضوعات خارج حقل الحساسية⁽²²⁾. ويتبين لنا من طبيعة التقسيم الكانطي للظواهر إلى فينومين ونومين، أن الأول هو موضوع معرفة ممكنة، أما الثاني فهو غير قابل لأن يكون موضوع معرفة، بل إنه يعيق معرفتنا بالظواهر الممكن معرفتها. فكيف تنظر الفينومولوجيا الجديدة إلى هذا الطرح؟

يشير مرلو-بوتني في مقدمة كتابه الرئيس فينومولوجيا الإدراك إلى بعض روافد الفينومولوجيا، ويؤكد أن كانط من بين أهم هذه الروافد، من ناحية استعماله مفاهيم «الظاهرة» و«الوعي» و«التعالّي» وغيرها، إلا أن ما يعترض عليه هو موقف كانط من علاقة الوعي بالعالم، وبالتحديد نظريته المثالية إلى هذه العلاقة، فيقول: «لكن العلاقات القائمة بين الذات والموضوع لا يمكن أن ننظر إليها بهذه الصرامة الملزمة للطرفين: حيث يتحقق اليقين بالعالم دفعة واحدة، وإن كانط لا يتحدث عن (انقلاب كوبرنيكي) لأن التحليل الذي قدمه عن خبرتنا بالعالم يرجع إلى الذات كشرط ممكن، يميز بينها وبين الواقعة، وهذا التحليل لا ينظر إلى العالم على أنه موجود»⁽²³⁾، لذا فإن ما يؤكد كانط هو أن العالم موجود قبل أي تحليل؛ لأن معرفتنا بالعالم لا يمكن حصرها في شروط قبلية سابقة على الوجود الفعلي له. وعليه تحاول فينومولوجيا مرلو-بوتني إزالة الخط الفاصل الذي وضعه كانط بين الفينومين والنومين، مع التشديد على علاقة المعية القائمة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، من دون أن تتحقق هذه المعرفة وفق شروط أولية، والأهم من ذلك من دون أن تنحصر هذه المعرفة في ظواهر معينة من دون أخرى، لأن جميع الظواهر الموجودة في العالم، ظواهر يمكن معرفتها من دون استثناء.

أما بالنسبة إلى هيغل، فإن ما يحسب له هو أنه أول من استعمل مصطلح

Ibid., p. 166.

(22)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. IV.

(23)

الفينومولوجيا في عنوان كتابه فينومولوجيا الروح، وهو يؤكد في أغلب فصوله أولوية الوعي كموضوع حقيقي للفلسفة. وهنا يكمن تأثير هيغل في أنواع الفينومولوجيا التي ظهرت في ما بعد، وحتى إن كان هناك اختلاف بين الباحثين، بل بين الفلاسفة الفينومولوجيين ذاتهم، في انتساب هيغل إلى المذهب الفينومولوجي، فإن من المؤكد القول، كما يقول مرلو-بونتي: «من دون مبالغة، إن هيغل يأخذ مكانته في المشكلات الفلسفية والسياسية والدينية لعصرنا كلها»⁽²⁴⁾، ذلك أن الفكرة الأساسية، التي تبنى عليها فينومولوجيا هيغل، هي وصف وتتبع لمراحل تطور الوعي أو علاقة العقل بالعالم. وكما يقول هيغل: «إن العقل قائم في ذاته، كما يحمل في ذاته نهاياته، وهو يتحقق في الوجود، حيث تطور إمكاناته»⁽²⁵⁾، وهذا التحقق الذي يتحقق فيه بلوغ المطلق، يمر بمراحل معينة من أجل إثبات الوعي لذاته، وهذه هي الغاية القصوى للروح لأن «ما يميز الروح هو أنه يتخذ من ذاته هدفًا يسعى من أجل الوصول إليه، لأنه هو الحقيقة النهائية، حيث يكون الوعي متجاوزًا لذاته، محددًا مسارًا معينًا لبلوغ هذه الحقيقة»⁽²⁶⁾.

إن بلوغ الحقيقة التي يتحدث عنها هيغل يوضح لنا وظيفة الفينومولوجيا عنده، والتي هي وصف تطور الوعي وفق طريقة جدلية تقوم على نفي وجود الوعي الآخر، أو ما يسميه هيغل «الوجود-في-ذاته»، من أجل إثبات وجود الذات؛ لأن «الروح هي من أساس وجوده يرجع إلى ذاته فتكون لحظة النفي هي لحظة مهمة من لحظات الروح حيث يعمل على الخروج من ذاته، إلى النفي، ثم العودة إلى ذاته، فهذه الذات هي الحقيقة الفعلية»⁽²⁷⁾. وهنا بالتحديد يعترض مرلو-بونتي على المنهج الجدلي المغلق الذي يستخدمه هيغل، والقائم على النفي لإثبات الوجود، فيقول: «إن هذا النفي لكل شيء، وخصوصًا الآخر،

Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 80.

(24)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou (Paris: Union générale d'éditions, 1965), p. 49.

Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, p. 326.

(26)

Hegel, *La Raison dans l'histoire*, p. 78.

(27)

الذي ينظر إليه على أنه ليس مكملًا لي وأن هناك نفقًا لي من قبل الآخر، والأمر نفسه بالنسبة إلى الوعي بالذات، فهو كامن في إثبات حياتي ووجودي من خلال النظر إلى الآخر كعدو»⁽²⁸⁾. كما يضيف قائلاً: «إن هذه الفينومولوجيا هي مجرد مدخل إلى المعرفة التي تبقى غريبة عن مغامرات الخبرة... كما أنها لا يمكن أن تصل من خلال الصوغ القبل جدلي إلى حقيقة الوجود»⁽²⁹⁾. إن هذا النقد الموجه إلى هيغل لا يخرج عن إطار نقد مرلو-بونتي لكانط، من ناحية التفسير المثالي للخبرة التي يرى مرلو-بونتي أنها ترتبط بالوجود الواقعي للظواهر، وهو الموضوع الوحيد الذي يجب على الفينومولوجيا أن تعمل على وصفه.

لم تظهر الفينومولوجيا كمذهب قائم بذاته، كما هو معروف، إلا مع هوسرل، لأنها قامت كحل لجملة من المشكلات المعرفية التي كانت مطروحة في الفكر الغربي في تلك المرحلة، وهو فكر كان يعتمد على الأحكام المسبقة في الحكم على الظواهر. وتبين لهوسرل من خلال تشخيصه وضع الفكر الذي كان سائدًا «أن المطلوب هو الفينومولوجيا، أي ما نحن بسبيله فينومولوجيا المعرفة، بوصفها نظرية في ماهيات الظواهر المعرفية المحض»⁽³⁰⁾، لذا اهتمت الفينومولوجيا، كما أسسها هوسرل، بدراسة المشكلات التي تندرج في إطار مبحث المعرفة، وقد وجد في الكوجيتو الديكارتي - كما تعرفنا إلى ذلك من قبل - سندًا للبحث عن أساس مطلق للمعرفة، فكان له أن جعل من الأنا المتعالي نقطة الانطلاق في تحليلاته الفينومولوجية كلها، فهو يقول: «سنوجه تأملنا إلى وجهة جديدة، فماذا يمكنني أنا الذي أتأمل على الطريقة الديكارتية، أن أستنتج من الأنا المتعالي من وجهة نظر فلسفية؟ مما لا شك فيه، أن وجود هذا الأنا سابق على كل وجود موضوعي، من وجهة نظر معرفية»⁽³¹⁾. إن ما يعمل الفينومولوجي على وصفه هو حالات الوعي التي يكون هذا الأنا مؤسسًا لها، وهذا ما يجعل

Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 85.

(28)

Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours* (Paris: Gallimard, 1968), p. 65.

(29)

(30) هوسرل، فكرة الفينومولوجيا، ص 84.

Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 23.

(31)

فينومولوجيا هوسرل تأخذ طابعًا مثاليًا، اعترض عليه أغلب الفينومولوجيين الذين جاءوا من بعده، في ألمانيا وفرنسا، وخصوصًا مرلو-بوتني الذي كان هدف أنطولوجيته «تأسيس مفاهيم تحل مكان مفهوم الذاتية المتعالية»⁽³²⁾. إن الأنا المتعالي يتحول في الفينومولوجيا الجديدة إلى أنا جسدي أو متجسد موجود مع ذوات متجسدة أخرى ومع الأشياء في العالم، وهدف هذه الفينومولوجيا هو العمل لا على وصف التجربة الخالصة للوعي، وإنما على وصف تجربة الوجود-في-العالم، ليتحول اهتمام الفينومولوجيا لدى مرلو-بوتني من دراسة مشكلات المعرفة إلى دراسة مشكلات الوجود كذلك.

حاول سارتر تجاوز ذلك النقص الموجود في الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل من خلال توظيف المنهج الفينومولوجي في مجال الوجود الإنساني، وهذا ما يدل عليه العنوان الفرعي لكتابه الوجود والعدم: «دراسة في الأنطولوجيا الفينومولوجية». وعلى الرغم من أن فلسفة سارتر تنطلق كذلك من دراسة الوعي، فإن ما يعترض عليه سارتر هو العلاقة بين الوعي وموضوعه، كما حددها هوسرل، إذ يرى أن الوعي نشاط حر أكثر ارتباطًا بالوجود، «فمن دون شك هناك محتويات كامنة في الوعي»⁽³³⁾، لكن هذه المحتويات لا ينظر إليها على أنها موضوعات للوعي، لأن القصديّة تتجاوز الوعي نحو الموضوع الذي ليس ملكًا له حتى ولو كان ملازمًا للوعي». إن سارتر يحاول أن لا ينظر إلى الوعي على أساس امتلاكه ماهية سابقة، وهذا ما يعتبر نقطة تحول في مفهوم الفينومولوجيا، من خلال التحول من النظر إلى الوعي المبدع لموضوعاته المفكر فيها إلى الوعي المتميز منها، وهو ما يظهر لدى سارتر من خلال تطبيقه المنهج الفينومولوجي على بعض الظواهر كظواهرتي الانفعال والخيال.

لكن مرلو-بوتني لا يتفق مع سارتر، وخصوصًا في الموضوع الأخير، أي الخيال، فهو يرى أن الوجود المتخيل ليس وجودًا حقيقيًا، ولا يمكن بالتالي

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 221.

(32)

Jean-Paul Sartre, *L'Imagination* (Paris: Presses universitaires de France, 1983), p. 145.

(33)

التحقق منه، لأنه ببساطة لا يحمل علاقات الوعي بالموضوعات الموجودة في الواقع، وهذا ما يعبر عنه قوله: «إن المتخيل بالنسبة إلى سارتر هو نفي النفي، أو أسلوب ينطبق فيه التعديم على ذاته، وبذلك يقوم مقام وجود غير مشابه للوجود الحقيقي تمامًا، وإن أبسط جزء من هذا الوجود الحقيقي يرفض الوجود المتخيل في الحال»⁽³⁴⁾. وهكذا، فإن ما يسمى «الوجود في ذاته»، أو الوجود المتخيل الذي رأينا أنه في الفينومولوجيا السابقة، مع كائنه أو هيغل، لا يمكن أن يكون موضوع معرفة، لأنه لا يخضع للشروط القبلية للمعرفة لدى كائنه، ولأنه يخضع لنفي المنهج الجدلي لدى هيغل، هذا «الوجود في ذاته» ينفصل لدى سارتر عن «الوجود-لذاته»، لأنه ليس سوى العدم.

أخذ سارتر فكرة العدمية عن هايدغر، لكنه طوّرها وأعطاه أبعادًا وجودية أنطولوجية مغايرة؛ فالعدم لديه هو الميزة الأساسية التي تميز خبرة الوجود الإنساني، ويكون «الوجود-لذاته» وجودًا حرًا، لأن القصدية الكامنة في الوعي تدفعه كي يوجد من خلال مشروع معين يعززه الشعور بالوجود. إلا أن المهمة التي حددها سارتر للفينومولوجيا، أي وصف تجربة العدم، يعترض عليها مـرلو-بونتي؛ لأن هناك نمطًا واحدًا من الوجود هو الوجود المتجسد في العالم، كما أن الوعي لا يتعامل مع وجود متخيل بأساليب سحرية، وإنما يعمل من خلال الفينومولوجيا على «دراسة ظهور الوجود على ساحة الوعي»⁽³⁵⁾، وإن هذا الوجود أو الكينونة هو الذي تعمل الفينومولوجيا عند هايدغر على وصف ظهوره.

يقول هايدغر إن تجربة تعرفه إلى الفينومولوجيا بدأت مع كتاب أبحاث منطقية لهوسرل الذي صدر في عام 1901، لكنه لم يفهم حينذاك المقصود بالفينومولوجيا، حيث تساءل في البداية: «ما هو هذا الفكر الذي يسمى الفينومولوجيا؟»⁽³⁶⁾، إلا أنه لم يجد في تلك المرحلة إجابة واضحة عن هذا التساؤل، إلى أن صدر باقي مؤلفات

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 320.

(34)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 74.

(35)

Martin Heidegger, *Questions III et IV*, trad. Jean Beaufret [et al.], tel: 172 (Paris: Gallimard, 1976), p 328.

(36)

هوسرل في السنوات اللاحقة، فأدرك أن ما يسمى الفينومولوجيا المتعالية فلسفة جديدة تتخذ من الأنا المتعالي أساسًا مطلقًا لجميع المعارف والعلوم، وتسعى من خلال منهج الرد الفينومولوجي إلى الوصول إلى الماهيات الخالصة للظواهر، وهنا اتخذ هايدغر موقفًا خاصًا من الفينومولوجيا.

سعى هايدغر إلى إعادة طرح سؤال الكينونة التي أهملتها الميتافيزيقا الغربية، بما فيها فينومولوجيا هوسرل التي اتجهت إلى دراسة الوجود، وكان هدفه من وراء ذلك إصلاح أخطاء الفينومولوجيا وتوظيفها في المسألة الأنطولوجية، وإظهار معنى الكينونة المتميزة من الكائن أو الدازين، فهو يقول: «تدرس الفينومولوجيا الظواهر التي تتعلق بالكينونة التي هي دائمًا كينونة الموجود»⁽³⁷⁾، وذلك مرورًا بما يسمى «تحليل الدازين». وهنا ترتبط الفينومولوجيا عند هايدغر بالهرمينوطيقا التي تساعد في فهم كينونة الموجود الإنساني. فنقد الفينومولوجيا الجديدة لدى مرلو-بونتي لمفهوم الفينومولوجيا ووظيفتها لدى هايدغر، يكمن في الوصف الفينومولوجي لعلاقة الموجود بالكينونة، لذلك يقول: «إننا نؤكد أننا في حاجة إلى الاتصال بالوجود»⁽³⁸⁾، وإن هذا الاتصال يحقق معنى الوجود-في-العالم الذي هو وجود متجسد، يعمل فيه الجسد على تحقيق وحدة الكائن بكينونته، تلك الوحدة المفقودة لا في فينومولوجيا هايدغر فحسب، وإنما في جميع أنواع الفينومولوجيا السابقة.

عملت الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي على الدخول في حوار مع جميع أنواع الفينومولوجيا، بهدف إصلاحها وتجاوزها، وبالتالي تقديم حلول للمشكلات المطروحة في الفلسفة المعاصرة، أكانت معرفية أم وجودية. لذلك نعتبر أن ما يميزها هو أنها على الرغم من اهتمامها بدراسة الوعي، فإنها لم تربطه بمبادئ قبلية كما فعل كانط، ولم تنظر إليه نظرة مطلقة كما فعل هيغل، ومن دون

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 64.

(37)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 93.

(38)

أن تفصله عن العالم، كما حدث مع هوسرل أو سارتر، ومن دون أن تنظر إليه نظرة تصورية كما فعل هايدغر، وإنما جعلت منه وعيًا متجسدًا موجودًا في العالم.

ثانيًا: الفينومولوجيا الجديدة وعلوم الإنسان

1 - الفينومولوجيا الجديدة وعلم النفس

أ- تطبيقات المنهج الفينومولوجي في ميدان علم النفس

ليس من الغريب أن يهتم مرلو-بونتي بدراسة المشكلات التي تدرج في إطار علم النفس، لأن ذلك يرجع إلى العلاقة الوثيقة والمباشرة التي تربط بين الفينومولوجيا وعلم النفس كما أن جميع البحوث التي أنجزها في هذا الميدان تبين لنا أن البحث الفينومولوجي لا يمكن أن يفصل عما هو نفسي، هذا، من دون أن ننسى تأثير هوسرل فيه، خصوصًا من ناحية تأسيسه ما يسمى علم النفس الإيديتيكي الذي حدد له مهمة أساسية هي العودة إلى تلك الخبرة الأولية السابقة على جميع أحكام العلم التجريبي، غير أنه أخطأ حين حاول أن يؤسس منهجًا استنباطيًا يفصل بين الوعي ووقائع العالم الخارجي، وهذا بالتحديد، ما حاول مرلو-بونتي تجاوزه من خلال توجهه إلى دراسة خبرة الإدراك الحسي لمعالجة مشكلات علم النفس. فكيف طبق مرلو-بونتي منهجه الفينومولوجي في ميدان علم النفس؟ وما هي النتائج التي تربت عنه؟

من بنية السلوك إلى فينومولوجيا الإدراك، تتنوع اهتمامات مرلو-بونتي، لكنها تشترك في دراسة موضوعين رئيسيين: السلوك والإدراك الحسي، ولأجل ذلك دخلت فينومولوجيا مرلو-بونتي في حوار مع بعض مذاهب علم النفس المعاصر، حيث نظر مرلو-بونتي إلى مشكلة السلوك انطلاقًا من نظريته الجديدة إلى الوعي، فهو يقول: «إن هدفنا هو فهم العلاقة الموجودة بين الوعي والطبيعة العضوية والنفسية وحتى الاجتماعية، حيث تعني الطبيعة هنا حوادث خارجية

متنوعة مرتبطة بعضها ببعض من خلال علاقات سببية⁽³⁹⁾. إن هذا القول يدل على أن العلوم السائدة، ولا سيما علم النفس، ما عادت قادرة على تقديم فهم ملائم لهذه العلاقة، وهذا ما يبرر الخلط والتناقض الموجودين في المفاهيم، خصوصاً «النفس» و«الجسد» و«الطبيعة»، لذلك لم يستطع علم النفس تجاوز التفسير السببي للسلوك الإنساني، أي وفق مبدأ السبب والنتيجة.

تعمل الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي على وصف خبرتنا كما هي، من دون تفسيرها تفسيراً سببياً كتلك التفسيرات التي يقدمها العلماء، والتي تعتمد على أحكام مسبقة. وهو الخطأ الذي وقعت فيه المدارس المعاصرة عند دراستها السلوك، من ناحية أنها «تفسر السلوك وفق مبدأ السبب والنتيجة، على اعتبار أن سلوكنا كله هو نتائج لأسباب، أو مؤثرات معينة، والأمر ينطبق على نظرية المنعكس الشرطي التي نظرت إلى السلوك نظرة آلية، على أنه فعل مركب»⁽⁴⁰⁾. لهذا، يرفض مرلو-بونتي هذه التفسيرات كلها، ويحاول بالتالي تجاوزها بالبحث عن فهم حقيقي للسلوك، وذلك بالعودة إلى الخبرة التي تسبق كل تفسير.

وجد مرلو-بونتي في علم النفس «الجشطلت» الحل الملائم، وذلك من خلال فكرة «الشكل». فنظرية الجشطلت تؤكد أن الحدث النفسي لا يوصف من خلال أجزائه، وإنما في مجموعته، حيث ينظر إليه نظرة كلية. لذلك وظف مرلو-بونتي هذه النظرية في دراسة لظاهرة السلوك الإنساني، وهذا من أجل فهم العلاقات السابقة الذكر أولاً، ومن ثم لتجاوز التفسيرات القائمة. وترتب عن هذه النظرة مفهوم جديد للسلوك، فما عاد ينظر إليه على أنه شيء كما كان مع المدرسة السلوكية، وما عاد يفسر من خلال العلاقات الموضوعية القائمة بين الوعي والطبيعة، كما كان لدى نظرية المنعكس الشرطي. فالسلوك، كما يقول عنه مرلو-بونتي «ليس بواقع نفسي ولا بواقع مادي، بل هو بنية، لا تنتمي

Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, p. 1.

(39)

Ibid., p. 13.

(40)

إلى الحياة الداخلية، ولا إلى العالم الخارجي، إنه هذا الكل المتكامل»⁽⁴¹⁾. وهكذا يتجاوز مفهوم البنية عند مرلو-بونتي تنوع التفسيرات السابقة بتحقيقه وحده المعنى بين الداخل والخارج.

بناء على ما سبق ذكره، يمكننا أن ننظر إلى السلوك في الفينومولوجيا الجديدة على أنه شكل أو بنية لها معنى، وليس مجرد غلاف لوعي محض ولا نتيجة سلسلة من الحوادث الفيزيائية، وهو ما يعبر عنه دي والنس بقوله إن مفهوم السلوك عند مرلو-بونتي ليس شيئاً ولا فكرة، حيث لا يمكنني أن أفهمه من خلال وعي الخاص، بل يجب علي أن أعيش هذا السلوك، أي أن أكون جسداً وحركةً وفعلاً⁽⁴²⁾. كما تبين كلارا دا سيلفا أن فهم مرلو-بونتي علم النفس الجشطط وفكرة الشكل خصوصاً، يتجاوز تطبيقات الجشططيين التي طغت عليها الأنطولوجيا التقليدية للذات والموضوع، وذلك باستبدال «الوضعية الإدراكية بها»⁽⁴³⁾ (أي ترك الوضعية الأصلية من أجلها). وهذا ما يبين أن مرلو-بونتي يؤسس طريقة جديدة لعلم النفس الجشطط، أو ما يمكن أن نسميه «فينومولوجيا علم النفس الجشطط»، وهي فينومولوجيا تصنف في إطار علم النفس المعرفي، وتعتبر من أكبر المساهمات التي قدمها مرلو-بونتي في هذا الميدان.

إن تطبيق المنهج الفينومولوجي الجديد لم يتوقف عند حدود دراسة السلوك الإنساني، وإنما امتد إلى موضوع أكثر أهمية وهو الإدراك الحسي الذي أولاه مرلو-بونتي أهمية كبيرة لأنه أدرك أنه من أكثر مستويات الوعي أصالة، وهو بمنزلة مجال يحمل جميع أنواع الخبرات والتجارب والمعارف. وهنا يظهر لنا الفرق الجوهرى بين هوسرل ومرلو-بونتي؛ فالأول نظر إلى الفينومولوجيا

Ibid., p. 197.

(41)

Marie Alphonse De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté: L'Existentialisme de Merleau-Ponty* (Paris: Béatrice-nauwelaerts, 1968), p. 35.

Maurice Merleau-Ponty et Clara Da Silva-Charrak, *Le Corps et le sens, philosophies* (43) (Paris: Presses universitaires de France, 2005), p. 36.

باعتبارها منهجًا، نتجه من خلاله إلى وصف الظواهر، خصوصًا في جانبها الماهوي. أما مرلو-بونتي، فلم يتوقف عند حدود تطبيق المنهج، بل قام بتتبع النتائج التي تترتب عن تطبيقه، وهذا ما أوصله إلى دراسة موضوعات جديدة، لم تدرسها أنواع الفينومولوجيا السابقة، خصوصًا عند هوسرل وهايدغر، وأهم هذه الموضوعات «الإدراك الحسي» و«الجسد» و«الرؤية» و«اللغة» وغيرها.

يلاحظ متبّع كتاب بنية السلوك أنه لم يقدم إجابات واضحة عن جميع التساؤلات المطروحة في هذا الكتاب. لذا، نجد أن كتاب مرلو-بونتي فينومولوجيا الإدراك هو الذي يحمل التصور الواضح للمشكلات التي طرحت من قبل، خصوصًا مشكلة الإدراك التي تمثل الموضوع الرئيس الذي عملت الفينومولوجيا الجديدة على وصفه، ويؤكد مرلو-بونتي أهميته فيقول: «إن الإدراك هو على الدوام ميلاد جديد للوعي»⁽⁴⁴⁾، أو هو ما به يوجد الوعي الذي لا ينظر إليه في أسبقيته على العالم، كما كان في الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل. إن الإدراك الحسي هو أساس عمليات الوعي كلها، وبالتالي فهو رابط أساس بين جميع موضوعات العالم، ولهذا السبب ينطلق الفينومولوجي من وصف التجربة الإدراكية، ثم ينتقل إلى وصف أبعادها المعرفية والوجودية كلها.

إن تطبيق المنهج الفينومولوجي على الإدراك الحسي في الفينومولوجيا الجديدة لم يترتب عنه تقديم تصور جديد عن الإدراك فحسب، وإنما ترتب عنه أيضًا إيجاد حلول لكثير من المشكلات المعرفية والوجودية، والأهم من هذا كله تقديم قراءة جديدة لعلم النفس واهتماماته، لهذا يقول مرلو-بونتي في مقالة بعنوان «الميتافيزيقا في الإنسان» في كتاب المعنى واللامعنى: «إن علم النفس الإدراكي جاء كي يحل مكان علم النفس الفيزيولوجي القديم الذي كان يؤدي دورًا مركزيًا في البحوث النفسية، وفي الواقع فإن دراسة الوظائف النفسية الفيزيائية مثل الرؤية (بالمعنى المجرد لرؤية الألوان أو الأبعاد أو

المحيطات) عليها ألا تتجاهل أنواع السلوك الأكثر تعقيداً، والتي تضعنا في علاقة، لا مع المثيرات فحسب، لكن مع أشخاص آخرين، ومع وضعيات حيوية واجتماعية⁽⁴⁵⁾. هذا هو البعد الجديد في مشكلة الإدراك، والذي لم تنبئ إليه مذاهب علم النفس التقليدي، إنه مركز اهتمام الفينومولوجي وعالم النفس معاً، ولذلك «نريد أن نجعل نقطة الانطلاق في علم النفس هي البحث في الإدراك الحسي»⁽⁴⁶⁾.

تأسيساً على ما قلناه، نصل إلى أن هناك علاقة تآثر وتأثير بين الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي وعلم النفس؛ فقد اهتم مرلو-بونتي كثيراً بالبحوث التي قدمها هوسرل في إطار علم النفس الإيديتيكي، كما لم يخف تأثره الشديد بعلم النفس الجشطط، الذي وجد فيه دعماً قوياً لتجاوز الكثير من المفاهيم التقليدية، إلا أن ما يعيبه مرلو-بونتي على علم النفس عند هوسرل هو اهتمامه فقط بالجوانب الماهوية، مع إهماله البعد التجريبي في خبرة الحادث النفسي، وهذا ما دفعه إلى دراسة الإدراك الحسي والسلوك الإنساني، لأن هذه الظواهر تعبر عن وجودنا الحقيقي الذي هو الوجود-في-العالم. أما بالنسبة إلى علم النفس الجشطط، فعلى الرغم من سعيه إلى أن يجمع بين ما هو داخلي وما هو خارجي، من خلال فكرة الشكل التي تعبر عن النظرة الكلية إلى الحدث النفسي، إلا أن الخطأ الذي يحمله هذا التصور هو أنه لا يتجه إلى الظواهر الحقيقية الكامنة في خبرتنا المعيشة.

إن دخول الفينومولوجيا الجديدة في حوار مع العقلانية الغربية، خصوصاً مع علوم الإنسان، وبالتحديد مع علم النفس، مكّنها من الوصول إلى نتائج جديدة، من خلال تطبيق المنهج الفينومولوجي في هذا الميدان، ولا سيما عندما نعلم أن هذا الجهد المبذول كان موازياً لتوجه الفينومولوجيا إلى دراسة موضوعات جديدة، تختلف تماماً عن تلك التي كانت موجودة في الفينومولوجيا

Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 105.

(45)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 76.

(46)

السابقة، وبالتحديد لدى هوسرل وهايدغر، مثل دراسة الجسد واللغة والمعنى والتاريخ والعالم. وهذه الموضوعات كلها هي نتائج ترتبت عن دراسة المشكلة الرئيسة التي هي مشكلة الإدراك الحسي، وهذا ما يفهم من قول مرلو-بونتي: «إن الخبرة الإدراكية بالعالم، مع ما تحمله من بدايات، هي الكلمة الأولى قبل وضوح كلمات العالم كلها»⁽⁴⁷⁾، وهذا ما كان هوسرل يسميه علم البدايات الأولى، أو العودة إلى الأساس المطلق للمعرفة، لكن هذا الأساس عند مرلو-بونتي ليس هو الأنا المتعالي، وإنما هو الإدراك الحسي الذي لا يكون أصلاً للمعرفة فحسب، بل أصلاً للوجود كذلك، لذا تجد جميع المشكلات المعرفية والوجودية في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي حلها بالعودة إلى الإدراك الحسي.

هكذا لا تتجاوز الفينومولوجيا الجديدة أخطاء الفينومولوجيا السابقة فحسب، كما رأينا من قبل، وإنما تتجاوز كذلك نقائص علم النفس، وتقدم إلينا علم نفس فينومولوجي جديد، يسعى إلى إنجاز مهمة إيقاظ خبرتنا بالعالم التي هي بالضرورة خبرة الإدراك الحسي، أو خبرة الجسد الذي ينظر إليه على أنه وسيلة للمعرفة والوجود، هذا الجسد الذي كان مهمشاً في البحوث والدراسات السابقة، وأعاد له علم النفس الفينومولوجي الاعتبار، لأنه أدرك أن الإنسان هو مجموع ما هو نفسي وما هو جسدي معاً.

ب- مساهمات الفينومولوجيا الجديدة في علم النفس

سعى مرلو-بونتي، كما رأينا، إلى تقديم حلول لبعض المشكلات، منها ضبط بعض المفاهيم التي بقيت غامضة، والتي يعتبر مفهوم الإحساس من أهمها، لأنه كان هناك اختلاف بين الفلاسفة وعلماء النفس في تفسير هذا المفهوم، فالمذهب التجريبي مثلاً ينظر إليه في ارتباطه بالشيء أو الموضوع، أما المذهب العقلي فيرى أن الإحساس صفة يعطيها العقل للشيء، لكن الفينومولوجيا الجديدة تريد أن تتجاوز هذا التعارض، من خلال تقديم تصور جديد للإحساس، فما هو هذا التصور؟

Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), p. 248.

ينتقد مرلو-بونتِي التصور التقليدي للإحساس، وهو التصور الذي يحصره في العلاقة المباشرة القائمة بين العضو الحاس والمعطى الحسي. وبالفعل، فإن علم النفس الكلاسيكي مثلاً، ينظر إلى «مجالنا البصري على أنه مجموع أو فسيفساء من الإحساسات التي ترتبط كل منها بصرامة مع العضو الذي يناظره»⁽⁴⁸⁾. وكبي يتجاوز مرلو-بونتِي هذا الغموض، يقدم إلينا تصوّراً جديداً أكثر وضوحاً، وذلك من خلال الاعتماد على علم النفس الجشطط الذي لا يربط الإحساس بالذات ولا بالموضوع، وإنما بالصورة الكلية للإحساس. وكبي يوضح لنا مرلو-بونتِي طبيعة هذا التصور، يقدم إلينا مثلاً على ذلك، فيقول: «إن القطعة الموسيقية ليست مجموع النغمات: بل إن كل نغمة لا ينظر إليها إلا من خلال الوظيفة التي تؤديها، في إطار المجموع»⁽⁴⁹⁾. وما دامت الفينومولوجيا الجديدة ترفض الأخذ بالأحكام المسبقة، فما علينا كي نفهم الإحساس إلا العودة إلى الخبرة التي يحملها الإدراك الحسي الذي يبين لنا أن الإحساس مرتبط بوجودنا-في-العالم، لأننا عندما «نرى فنحن نرى ألواناً وأضواء، وعندما نسمع فإننا نتلقى أصواتاً، وبالتالي فإن نحس يعني أن يكون لدينا وعي بالصفات، وكبي نتعرف إلى مفهوم الإحساس لا يكفي أن نرى اللون الأحمر أو نسمع صوتاً ما، فالأحمر والأخضر ليسا إحساسات، وإنما هما أشياء نحس كما أن الصفة ليست عنصراً من عناصر الوعي، وإنما هي عنصر من عناصر الموضوع»⁽⁵⁰⁾. وحتى في حالة ما إذا كان الإحساس مرتبطاً بوجود الموضوع المحسوس، فإنه لا ينفصل عن الذات الحاسة، لكن من دون أن يكون الوعي وحده هو من يحدد طبيعة الإحساس، ليبقى الإحساس مرتبطاً بالخبرة الإدراكية في العالم.

إن الإدراك الحسي يبين لنا كيفية ارتباط الحاس بالمحسوس، ويتضح ذلك أكثر من خلال الوظيفة التي يؤديها الجسد، فقد وجد مرلو-بونتِي في فكرة الجسد حللاً ملائماً لمشكلة تفسير الإحساس، إذ يقول عنه: «إنه يتجلى

Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 61.

(48)

Ibid., p. 62.

(49)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 10.

(50)

بين الحاس والمحسوس وبين اللمس والملمس، وبين الرائي والمرئي وبين السامع والمسموع»⁽⁵¹⁾. وهكذا يتحول الإدراك الحسي إلى إدراك جسدي، ويتحول فعل الإحساس إلى حامل لخبرة الظواهر المحسوسة والمدركة معاً، وهذا هو بالضبط المفهوم الجديد للإحساس والوظيفة التي يؤديها، وهو مساهمة جديدة للفينومولوجيا الجديدة في علم النفس المعاصر، من دون أن تتوقف مساهمتها عند حدود الإحساس، بل تجاوزه إلى ميادين أخرى لا تقل أهمية، من بينها العلاقات بالآخرين.

اهتم مرلو-بونتي كثيراً في مؤلفاته كلها بالبحث في مجال العلاقات التي تربط بين الأنا والآخر، متخذاً موقفاً نقدياً إزاء تصور علم النفس التقليدي لهذه العلاقة، فهو يقول في أحد مؤلفاته: «قدم علم النفس الجديد مفهوماً جديداً لإدراك الآخر، حيث كان علم النفس التقليدي يقبل، من دون مناقشة، التمييز بين الملاحظة الداخلية، أو ما يسمى الاستبطان والملاحظة الخارجية»⁽⁵²⁾. وكان هيجل، وكذلك ديكرت من قبل، قد ميزا بين الأنا والآخر؛ حيث نظرا إلى العلاقة القائمة بينهما نظرة سلبية، وهذا ما أدى بالتالي إلى تشويه علاقتنا بالآخرين. ولذلك رأى مرلو-بونتي ضرورة إعادة مراجعة هذا التصور، خصوصاً من الناحية النفسية، هذا التصور الذي يرى أنه لا يمكن أن نفهم الحالة النفسية التي يكون عليها الآخر إلا من خلال موقفنا الخاص؛ أي أن نعتد على الاستبطان الذاتي كي نتعرف إلى الآخر، لذا يدعونا مرلو-بونتي إلى ضرورة فهم الآخر من خلال الآخر ذاته، وذلك بدراسة سلوكه الخاص الذي يعبر عن حالته الباطنة، وبهذا يدعونا إلى تجاوز التمييز بين النفس والجسد، وبالتالي بين منهج الاستبطان، ومنهج علم النفس الفيزيولوجي.

يدعونا مرلو-بونتي إذاً إلى علم نفس فينومولوجي جديد؛ علم نفس لا ينظر إلى الآخر من خلال الأنا، وإنما من خلال مجموع علاقتنا التي تعبر

Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit* (Paris: Gallimard, 1964), p. 57.

(51)

Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 66.

(52)

عن وجودنا في العالم. إنه يجب على علم النفس، كما يقول مرلو-بونتي، أن يعلمنا «كيف نرى الإنسان ليس كسلوك يكوّن العالم، وإنما كوجود ملقى في العالم ومرتب به برابطة طبيعية، وبالتالي نتعلم كيف نرى العالم الذي نحن في اتصال به، من خلال مساحة وجودنا كلها، بينما علم النفس التقليدي أهمل العالم المعيش، من أجل نجاح الذكاء العلمي»⁽⁵³⁾. وبناء عليه، فإن الهدف الذي تحدده الفينومولوجيا الجديدة لعلم النفس، هو التوجه إلى دراسة الذاتية المتبادلة التي تعبر عن وجودنا مع الآخرين في العالم.

نستنتج مما سبق أن هناك علاقة مباشرة بين الفينومولوجيا الجديدة وعلوم الإنسان، ولا سيما علم النفس، بحيث توجد إمكانية واسعة للتداول بينهما، ذلك ما يدل عليه تطبيق المنهج الفينومولوجي في ميدان علم النفس الذي يعد مساهمة كبيرة، خصوصاً من ناحية تقديم تصورات جديدة، عن الكثير من المشكلات والمفاهيم التقليدية. ولأن مرلو-بونتي كان من أكبر الفينومولوجيين المعاصرين اهتماماً بعلم النفس، فإن موقفه هذا لا يخلو من نظرة نقدية، فهو يؤكد أنه «لا يمكن أن نطلق إلا من علم النفس كما لا يمكن أن نطلق من علم النفس وحده»⁽⁵⁴⁾. إن ما يميز الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي هو أنها استفادت كثيراً من الحقائق والمعارف العلمية المعاصرة، لكن من دون أن تكون تسجيلاً مباشراً لهذه المعارف، وإنما كانت آلية للقراءة ترتب عنها تقديم تصورات وحلول جديدة.

2 - الفينومولوجيا الجديدة وعلم الاجتماع

أ- موقف الفينومولوجيا الجديدة من علاقة الفلسفة بعلم الاجتماع

سعت الفينومولوجيا الجديدة إلى تطوير العلوم الانسانية، من خلال طرح حلول جديدة للمشكلات الرئيسية التي تتعلق بموضوعاتها، ولا سيما

Ibid., p. 107.

(53)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 77.

(54)

علم الاجتماع الذي لا يقل اهتمام مرلو-بونتي به عن اهتمامه بعلم النفس. وعلى الرغم من أن مرلو-بونتي لم يخصص مؤلفات معينة لدراسة علاقة الفينومولوجيا بهذا النوع من العلوم، فإنه كتب مجموعة من المقالات في بعض مؤلفاته، مثل فينومولوجيا الإدراك وعلامات، التي تشترك أغلبها في دراسة مسألة رئيسة هي البحث في علاقة الفلسفة بعلم الاجتماع، فما هو موقف الفينومولوجيا الجديدة من هذه العلاقة؟

من المعروف أن العلوم الإنسانية هي آخر العلوم التي انفصلت عن الفلسفة، وذلك سعيًا منها للاستقلالية والموضوعية من خلال استحداث منهجية جديدة لدراسة موضوعاتها، بهدف بلوغ نتائج دقيقة على غرار النتائج المتوصل إليها في العلوم التجريبية التي تختص بدراسة الظواهر الطبيعية. إلا أن العلوم الإنسانية وجدت في ما بعد كثيرًا من العوائق في تطبيق المنهج التجريبي، وترجع أغلبيتها إلى ما تمتاز به الظاهرة الإنسانية من خصائص ومميزات. بناء عليه، فإن اهتمام مرلو-بونتي بدراسة بعض الموضوعات، مثل العلاقة بالآخرين وفكرة الذاتية المتبادلة وكذلك الوجود-في-العالم، يدخل في إطار رفضه القطعية القائمة بين علم الاجتماع والفلسفة.

لدراسة هذه المسألة، خصص مرلو-بونتي ضمن المقالات المتنوعة التي تدرج في كتاب علامات، مقالة عنوانها «الفيلسوف وعلم الاجتماع»، وهي المقالة الوحيدة التي خُصصت لدراسة هذا الموضوع. ويمكن أن نفهم الفكرة الرئيسية التي يطرحها مرلو-بونتي في هذه المقالة من أول عبارة عندما يقول: «إن الفلسفة وعلم الاجتماع عاشا مدة زمنية طويلة في إطار نظام منفصل»⁽⁵⁵⁾. يُفهم من هذا القول اعتراض مرلو-بونتي على هذا الانفصال القائم بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ودعوته إلى محاولة الربط بينهما من جديد، وهي المهمة التي ستحاول الفينومولوجيا الجديدة أن تنجزها، وهو ما يشير إليه إيتيان بانوبنيه الذي يرى أن هناك بعدًا اجتماعيًا أنثروبولوجيًا يغلب على فينومولوجيا

مرلو-بونتي، لأنه اهتم بدراسة الإنسان الذي لا يعتبر مسألة عرضية بل مسألة رئيسه⁽⁵⁶⁾. وهنا يتبين لنا كذلك أن موقف مرلو-بونتي من علاقة الفلسفة بعلم الاجتماع أو الأثنوبولوجيا يدخل في إطار موقفه الذي يرفض التفكير عن طريقة الثنائيات، وهو المبدأ الذي طبقه في تجاوز كثير من الثنائيات التقليدية، مثل النفس والجسد، الماهية والواقع وغيرها، وبالتالي تجاوز المذاهب التقليدية، خصوصاً المذهبين العقلاني والتجريبي. وهكذا، فإن مرلو-بونتي ينظر إلى الفلسفة وعلم الاجتماع في تكاملهما وتداخلهما لا في انفصالهما، لأن هذا الانفصال لا يقدم خدمة إلى أي منهما، بل «إن الفلسفة وعلم الاجتماع سيقضي كل واحد منهما على الآخر»⁽⁵⁷⁾. لذا، فإن السؤال الذي يطرح هنا هو: هل يُفهم من هذا الموقف أن مرلو-بونتي يعمل على تأسيس علم اجتماع جديد وفق منظور فينومولوجي جديد؟

يحاول فرانسوا ليوتار أن يجيب عن هذا التساؤل، فيبين لنا أن هناك جوانب اجتماعية مهمة في فينومولوجيا مرلو-بونتي، لكنه لا يقترح علينا علم اجتماع جديدًا، وإنما يقترح استرجاعًا نقديًا بنائيًا للبحوث الاجتماعية. وبالتالي، لا يمكن أن نقول أن هناك علم اجتماع فينومولوجي، وإنما هناك فلسفة تتحدث مثل علم الاجتماع⁽⁵⁸⁾. وما لاحظته ليوتار هو ما لاحظناه أيضًا، ذلك أن الفيلسوف الفينومولوجي، كما تصوره لنا مؤلفات مرلو-بونتي، يطرح مشكلات لها علاقة مباشرة بالمجتمع والإنسان، وهذا ما يدل عليه قوله: «وعلى أي حال، فإن الفلسفة... تهتم بدراسة العلاقات القائمة بين الإنسان والإنسان»⁽⁵⁹⁾، كما يقول: «إن الوحدة والاتصال ليسا مصطلحين متعاقبين،

Etienne Bimbenet, *Nature et humanité: Le Problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 2004), p. 11.

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 124.

(57)

Jean-François Lyotard, *La Phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1969), p. 85.

(58)

Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste* (Paris: Gallimard, 1947), p. 10.

(59)

وإنما هما لحظتان لظاهرة واحدة، وهذا ما يجعل الآخر وجودًا لأجلي»⁽⁶⁰⁾. ويضيف في مكان آخر قائلاً: «إن الفلسفة... توجد مثل الإنسان الطبيعي، في النقطة التي تمر بها الذات إلى الآخر، وإلى العالم»⁽⁶¹⁾. وهنا، لا بد من أن نشير إلى ما كان مرلو-بونتي يؤكد دائماً، وهو أن الفضل الأكبر في توجهه إلى دراسة علاقة الفلسفة بعلم الاجتماع، يرجع إلى هوسرل.

يسعى مرلو-بونتي، كما فعل هوسرل من قبل، إلى الجمع بين ما هو فينومولوجي وما هو اجتماعي، مع أن توجه هوسرل إلى دراسة الجوانب الاجتماعية ما ظهر إلا في فلسفته المتأخرة، ولا سيما عندما بدأ يهتم بالبحث في اللغة والذاتية المتبادلة. وفي هذه الموضوعات بالتحديد، يكمن تأثير مرلو-بونتي بهوسرل، إذ يقول: «إن الفضل الذي يرجع إلى هوسرل يكمن في أنه منذ نضجت فلسفته، وخصوصاً عندما تابع جهده وحدد موقفه من (رؤية الماهيات) و(الماهيات المورفولوجية) و(الخبرة الفينومولوجية)، باعتبارها مجالاً وموقفًا للبحث، حيث يمكن أن تلقي الفلسفة والمعرفة»⁽⁶²⁾. فالفيلسوف في نظر هوسرل، ينظر إلى الظاهرة الاجتماعية في الإطار الاجتماعي المحدد لها، وهو الإطار الذي تتجلى فيه علاقة الفرد بالمجتمع، وعالم الاجتماع بدوره يلجأ إلى الفلسفة لفهم الظواهر الاجتماعية التي يدرسها. أما مرلو-بونتي، فإنه على العكس من هوسرل، لا يحصر الدراسة الفينومولوجية في فهم ماهيات الظواهر الاجتماعية، ذلك أنه «في ما يتعلق بدراسة الجوانب الاجتماعية، يجب أن ننظر إليها في وقائعيتها؛ أي (كأشياء) من دون أحكام مسبقة، ذلك أن الجوانب الاجتماعية يجب أن نسعى إلى التعرف إليها كيف تكون (شيئًا)، فهي بمنزلة (معنى) تعطيه المجتمعات فرصة للظهور»⁽⁶³⁾.

يتضح لنا مما سبق أن مرلو-بونتي يرفض النظر إلى العلاقة القائمة بين

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 412.

(60)

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 212.

(61)

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 128.

(62)

Ibid., p. 128.

(63)

الفلسفة وعلم الاجتماع، على أنها علاقة انفصال، كما كان يُنظر إليها من قبل، وهو بالتالي، يدعونا إلى الجمع بينهما، ذلك أن الموضوع الحقيقي لعلم الاجتماع، كما تبينه لنا الفينومولوجيا الجديدة، هو جملة الظواهر الاجتماعية التي ترجع في الأصل إلى خبرتنا المعيشة التي هي خبرة الوجود-في-العالم. وما دمنا لا نتصور انفصال الظواهر الاجتماعية عن هذه الخبرة، فلا يمكننا بالتالي تصور انفصال الفلسفة عن علم الاجتماع، ويحاول مرلو-بونتي تبيان علاقة التكامل هذه، من خلال حديثه عن الأنتروبولوجيا التي تُعتبر من أهم فروع علم الاجتماع العام.

لا يخفي مرلو-بونتي اهتمامه الكبير بالبحوث التي قام بها كلود لوفي ستروس في ميدان الأنتروبولوجيا الاجتماعية، خصوصًا في موضوع العلاقات الأسرية، منظورًا إليها وفق مقولة البنية، وهو يحدد موقفه من هذه الفكرة بقوله: «تبين لنا الأنتروبولوجيا الاجتماعية أن أنظمة من هذا النوع توجد في المجتمع: مثل نظام القرابة، ونظام الأبوة، ونظام التبادل اللغوي، ونظام التبادل الاقتصادي، ونظام الفن، ونظام الخرافة...»⁽⁶⁴⁾، بحيث يصبح المجتمع ككل، نظامًا تدرج فيه هذه الأنظمة الجزئية، وهذا التصور يدعم موقف مرلو-بونتي القائل بعلاقة التكامل بين الفلسفة وعلم الاجتماع.

ب- موقف الفينومولوجيا الجديدة من علاقة الفرد بالمجتمع

إن ما يُعد قاسمًا مشتركًا بين أغلب الفلاسفة الفينومولوجيين والوجوديين، هو اهتمامهم بدراسة الإنسان، على الرغم من اختلافهم في وجهات نظرهم إليه، والمفاهيم التي يستخدمها كل واحد منهم، فينظر إليه أحيانًا على أنه «ذات مفكرة» وأحيانًا أخرى على أنه «آنية» كما ينظر إليه على أنه «مشروع وجودي». إلا أن ما يميز موقف فينومولوجيا مرلو-بونتي هو أنها تنظر إليه في ارتباطه بواقعه المعيش، وبالتالي فهو يعد في نظر مرلو-بونتي وجودًا متجسدًا مع الآخرين في العالم، أي إن البعد الاجتماعي هو أهم بعد من أبعاد الوجود-

في-العالم، وهو موقف لا ينفصل عن المعارف المعاصرة، بل إنه يتجاوزها، ويسعى إلى تقديم مفاهيم وتصورات جديدة، فكيف نظر مرلو-بونتي إلى علاقة الفرد بالمجتمع؟

يعيب مرلو-بونتي على علم الاجتماع موقفه من الفرد والمجتمع، وخصوصًا من العلاقة القائمة بينهما، حيث يجعل كلًا منهما موضوعًا مستقلًا، وهو التصور الذي نجده بالتحديد في الأنثروبولوجيا الاجتماعية وعليه، كما يقول مرلو-بونتي، «من الخطأ أن ننظر إلى الفرد داخل المجتمع كموضوع، مثل باقي الموضوعات الأخرى، وهذا الخطأ مثل اعتبارنا المجتمع في حد ذاته موضوعًا، لذا يجب علينا العودة إلى المجتمع، وإحياء تواصلنا به»⁽⁶⁵⁾. هذا البعد التواصل بين الفرد والمجتمع لم يهتم به علم الاجتماع التقليدي، حيث اعتبر أن علاقة الفرد بالمجتمع علاقة ثابتة، مثلها مثل العلاقات الثابتة التي تربط بين الموضوعات الأخرى. لذا، فإن الفينومولوجيا الجديدة تريد أن تبث ذلك التواصل العفوي الحيوي، الكامن في العلاقات الاجتماعية، ولذلك يتخذ مرلو-بونتي موقفًا نقديًا، إزاء موقف الأنثروبولوجيا الاجتماعية من علاقة الفرد بالمجتمع.

تنظر الأنثروبولوجيا الاجتماعية، خصوصًا عند ليفي ستراوس، إلى علاقة الفرد بالمجتمع نظرة فلسفية خاصة تقوم على فكرة البنية أو النظام، وهذا ما ترتب عنه تصور علاقة ثابتة بين الفرد والمجتمع، أي إن الفرد يُنظر إليه باعتباره جزءًا من كل، هو المجتمع نفسه. وهنا يعترض مرلو-بونتي على هذا التصور بقوله: «إن الديناميكية العميقة لكل الاجتماعي ليست معطاة مع تجربتنا المحدودة للحياة الجماعية، وإنما من خلال إبعادها عن مركزها وإعادتها إليه، مثلما أن العدد المطلق لا يبقى كذلك، إلا بواسطة الرابط الذي يربطه بالحساب الأولي»⁽⁶⁶⁾. وبالمثل فإن علاقة الفرد بالمجتمع تتميز بالتحول والمرونة ولا

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 415.

(65)

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 126.

(66)

بالثبات. ولذا لا يحاول مرلو-بونتي تفسير هذه العلاقة وفق أحكام مسبقة أو مبادئ ثابتة، وإنما بالعودة إلى خبرة الوجود. هكذا تتغير النظرة إلى المجتمع في الفينومولوجيا الجديدة، فيصبح «وجود المجتمع بمنزلة تخف وإغراء وتوسل»⁽⁶⁷⁾. بعبارة أخرى، ليست المهمة الجديدة لعالم الاجتماع تفسير المجتمع، وإنما العمل على فهم المجتمع ووصفه، وتعميق وجودنا فيه كأفراد.

إن الذي يتبين لنا عند هذا الحد هو أن الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تسعى إلى تأكيد ضرورة البحث في المجتمع وأهميته، بهدف تطوير ميدان البحث في علم الاجتماع الذي على الرغم من التطور الذي عرفه في الفترة المعاصرة، فإن أغلب الموضوعات لم تنل حظها من الدراسة، وهذا ما يدعو إليه مرلو-بونتي بقوله: «يجب علينا أن نعمل بعد الكشف عن العالم الطبيعي، على الكشف عن العالم الاجتماعي، ليس كموضوع مثل باقي الموضوعات، وإنما باعتباره مجالاً دائماً، أو بعداً من أبعاد الوجود، حيث يمكنني فعلاً أن أكون محايداً بالنسبة إليه، لكنني في الوقت نفسه لا يمكنني إلا أن اتخذ موقفاً بالنسبة إليه. فعلاقتنا بالمجتمع مثل علاقتنا بالعالم هي أكثر فعالية من أي إدراك أو أي حكم»⁽⁶⁸⁾. وعلى الرغم من أن سارتر كان قد اهتم من قبل بدراسة الوجود الإنساني باعتباره مشروعاً وجودياً عندما قال: «إن حقيقة المشروع تكمن في استعادة وجودي الذي هو تحقيق لتجربتي»⁽⁶⁹⁾، فإنه نظراً إلى الحرية، وإلى هذا المشروع الوجودي، على أنه ملكية خاصة بالفرد، من دون أن يعطيه أبعاداً اجتماعية، بل إنه نظراً إلى الآخر، وإلى المجتمع ككل، نظرة سلبية، على العكس من فينومولوجيا مرلو-بونتي التي نجدها تحمل بعداً تواصلياً إيجابياً، بين الفرد والمجتمع، لا نجده في الفلسفات الفينومولوجية الوجودية الأخرى. ومن أقوال مرلو-بونتي التي تؤكد ذلك قوله: «في جميع الثورات يوجد أشخاص متميزون

Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, p. 415.

(67)

Ibid., p. 415.

(68)

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 415.

(69)

يتمون إلى الطبقة الثورية، كما يوجد المضطهدون المخلصون، هؤلاء المتميزون، ويوجد أيضًا في كل دولة خونة، حيث لا تعتبر الدولة هنا، ولا الطبقة، بمنزلة قوة تسلط على الفرد من الخارج، ولا هي قيم يضعها أفراد من الداخل، وإنما هي أنماط من المشاركة⁽⁷⁰⁾. ويظهر هذا التنوع في العلاقة بين الفرد والمجتمع، لا في حالات الثورات فحسب، بل في حالات السلم كذلك، حيث ينظر إليها الأفراد بكل التزام وولاء.

ثالثًا: فلسفة التاريخ عند مرلو-بونتي

1 - مفهوم التاريخ

تولي الفينومولوجيا الجديدة التاريخ أهمية كبيرة، حيث لا تخرج دراسة هذه المسألة عن الإطار العام والمبادئ والمقولات الأساسية التي تقوم عليها فينومولوجيا مرلو-بونتي، وهي تحمل أبعادًا وجودية أنطولوجية، من ناحية أنها لا تبحث في علاقة التاريخ بالوعي مثلاً، وإنما بالإنسان والمعنى، بالعودة إلى خبرة الوجود-في-العالم. لذلك نجد مرلو-بونتي يسعى إلى بلوغ معنى التاريخ، مرورًا بتاريخ المعنى، من دون اللجوء إلى أحكام مسبقة، فما هو مفهوم التاريخ عند مرلو-بونتي؟

تتضح لنا آراء مرلو-بونتي في التاريخ من خلال جملة المقالات التي تتضمنها مؤلفاته، ولا سيما كتابي الإنسانية والإرهاب ومغامرات الجدل، وهي المؤلفات التي تعبر عن الوضع الأيديولوجي السائد في مرحلة الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، كما تعبر عن آراء مرلو-بونتي السياسية، خصوصًا إزاء الشيوعية والليبرالية، وهي الآراء التي ستتحدث عنها لاحقًا. وبالنسبة إلى التاريخ، لاحظ مرلو-بونتي أن على الرغم من أن التاريخ من أكثر المصطلحات تداولًا، فإنه لا يوجد موقف واضح في شأن مفهومه، وبالتالي

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 417.

«فإن مصطلح التاريخ، أصبح محملاً بالكثير من الغموض»⁽⁷¹⁾، ولذلك شعر بضرورة إزالة هذا الغموض، وذلك بالرد أولاً على التصورات السابقة، ومن ثم بتقديم تصور جديد أكثر وضوحاً.

دخلت الفينومولوجيا الجديدة في حوار مع التصورات التقليدية في شأن التاريخ، المثالية منها كما الواقعية. فقد وجد مرلو-بونتي أنها، على تنوعها، تشترك في العودة إلى الأحكام المسبقة من أجل فهم التاريخ، لذا دعا إلى ضرورة عدم الحكم على التاريخ من الخارج، لأن «التاريخ لا يعمل وفق أي نموذج: بل إنه على وجه التحديد جملة حوادث لها معنى»⁽⁷²⁾. فالمطلوب، بحسب مرلو-بونتي، هو فهم معنى هذه الحوادث، لأن هذا المعنى هو التاريخ ذاته وهذا ما لم تدركه التفسيرات السابقة التي وضعت مبادئ وأسس مسبقة حاولت من خلالها فهم التاريخ، وهذا ما نجده عند الماركسية مثلاً، والتي يرفض مرلو-بونتي التصور الذي تحمله، إذ يقول عن المادية التاريخية: «إن المادية التاريخية تهتم بالجانب الاقتصادي، حيث يمكننا أن نقول إنها يجب أن لا تربط التاريخ بوسائل الإنتاج، وأساليب العمل، لكن بأكثر عمومية، من خلال طريقة الوجود والتعايش، ومن خلال العلاقات الإنسانية المتبادلة»⁽⁷³⁾. وهذا هو البعد الإنساني الذي يحمله التاريخ، والذي ظل مرلو-بونتي يبحث عنه، وعبرت عنه جوانب فلسفته كلها، لأن الوجود المدرك في العالم ما هو إلا وجود في التاريخ.

إن ما يعترض عليه مرلو-بونتي في المفهوم الماركسي للتاريخ هو ربطه بالجانب الاقتصادي وحده، حيث إن التاريخ، في نظره، أوسع وأشمل من أن يُحصَر مفهومه في جانب واحد، على الرغم من أهمية البعد الاقتصادي في حياة الإنسان: «وبهذا المعنى، فليس هناك سببية اقتصادية محضة، لأن الاقتصاد

Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 43.

(71)

Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique* (Paris: Gallimard, 1955), p. 27.

(72)

Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 200.

(73)

ليس نظامًا مغلقًا، وإنما هو جانب من الوجود الكلي والفعلي للمجتمع»⁽⁷⁴⁾، هذا، بالإضافة إلى الجانب الأخلاقي والنفسي والثقافي وجوانب أخرى. وهنا يؤكد محمد الجوة أن موقف مرلو-بونتي من مفهوم التاريخ عند ماركس يدخل في إطار رفضه التفكير على طريقة الثنائيات، أي ثنائية المادية التاريخية والمادية الجدلية، لأن ماركس جعل من المادة حالة أصلية وماهية كل ما هو موجود. وعليه، فهو يصنف الإنسان في صنف الأشياء الخارجية الأخرى، وهنا يتساءل: هل من الممكن تصور وجود جدل موضوعي، يقضي وجود الذات، ويدرجها في السيرورة الطبيعية؟⁽⁷⁵⁾.

إن هذا التساؤل هو ما تحاول الفينومولوجيا الجديدة أن تجيب عنه، من خلال تصورها الخاص للتاريخ الذي لا يمكن تصوره بعيدًا عن الإنسان، لأنه هو صانع التاريخ، وهو من يعيش الحدث التاريخي. ويصل مرلو-بونتي إلى نتيجة مفادها: «إن الإنسان مؤرخ، لأنه كائن تاريخي»⁽⁷⁶⁾، وهكذا، فكي نفهم التاريخ يجب أن نفهم هذا الكائن التاريخي، وهي الفكرة نفسها التي تبني عليها أنطولوجيا هايدغر الذي ربط كينونة الكائن ومحاولة فهم هذه الكينونة بالبعد التاريخي، عندما يقول: «إن تاريخانية الدازين هي بالأساس تاريخانية الكينونة-في-العالم»⁽⁷⁷⁾، فالحدث التاريخي يصنعه الإنسان، والإنسان هو من يفهم هذا الحدث، وبالتالي: «ليس هناك معلم آخر للتاريخ غير ذلك الذي يحدده الإنسان»⁽⁷⁸⁾. لذلك، نجد مرلو-بونتي دائمًا يتحدث عن الجهد الذي يبذله الإنسان من أجل أن يحدد مكانته في التاريخ.

إن ما يلاحظ على ما كتبه مرلو-بونتي عن التاريخ، هو سعيه من أجل توضيح مفهومه للبحث في علاقة الإنسان بالتاريخ، لذا فهو يدعونا صراحة إلى

Ibid., p. 201.

Mohamed Jaoua, *Merleau-Ponty critique De marxisme* (Tunis: Centre de publication universitaire, 2008), p. 165.

Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 50.

Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 455.

Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 112.

(74)

(76)

(77)

(78)

أن «نفهم دور الإنسان في إنجاز التاريخ»⁽⁷⁹⁾، وهو ما يعني أن التاريخ عبارة عن حركة عفوية، تسير وفق عفوية الوجود الإنساني الثابت أحياناً والمتغير أحياناً أخرى ولا يعني هذا أن التاريخ يفسر تفسيراً ذاتياً، ولا موضوعياً أيضاً، كما لا يُنظر إليه على أنه «إله خارجي أو عقل متخف يعمل على تسجيل نتائجه: إنه هذا الحدث الميتافيزيقي، فهو مثل حياتنا الخاصة يوجد فينا وخارجنا، في حاضرننا وماضيننا»⁽⁸⁰⁾. إن المفهوم الجديد، والخاص، الذي يأخذه التاريخ يرتبط بمبادئ الفينومولوجيا الجديدة التي هي «الإدراك» و«الجسد» و«اللغة»، وكما يقول مرلو-بونتي: «ليس هناك إدراك إلا لأنني أوجد في العالم من خلال جسدي، حيث أعطي معنى للتاريخ، لأنني أتخذ نقطة تمرکز من بين جملة من نقاط التمرکز الممكنة، تكون بدورها محددة من خلال المسار التاريخي»⁽⁸¹⁾. إن هذه الجدلية المفتوحة قائمة بين الإنسان الموجود في العالم، وبين التاريخ، وهي لا تقصي أي طرف، ولا تعطي الأولوية لأحدهما على الآخر. إنها، بعبارة أخرى، جدلية المعكوسية والتداخل، أي المبدأ الذي طبقه مرلو-بونتي في حل كثير من المشكلات، وتجاوز كثير من الثنائيات، كما لاحظنا ذلك سابقاً.

2 - موقف مرلو-بونتي من ظاهرة العنف الثوري

اهتم مرلو-بونتي بدراسة ظاهرة العنف الثوري وتطورها عبر مراحل ونواحي مختلفة، خصوصاً من الناحية الأيديولوجية، في سعي منه إلى تبيان دور هذه الظاهرة في التاريخ. وفي كتابه الإنسانية والإرهاب يتحدث عن هذه الظاهرة من خلال ما يسمى «محاكمات موسكو»، في عام 1937، وهي المحاكمات التي حوكم فيها بعض القادة الثوريين بتهمة خيانة الحزب الشيوعي، وكانت بمنزلة نقطة تحول في مفهوم العنف الثوري، فما هو موقف مرلو-بونتي منه؟ وما هي العلاقة بينه وبين التاريخ؟

Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p 128.

(79)

Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, p. 32.

(80)

Ibid., p. 269.

(81)

إن ما يميز موقف مرلو-بونتي من التاريخ هو أنه ينظر إليه في إطار التجربة المعيشة، لذا فهو يسعى إلى وصف هذه التجربة كما هي، ويسقط هذا التصور على مفهوم العنف الثوري، ويؤكد «أن الحدث الثوري يُنظر إليه على أنه صانع التاريخ، وهو ما يحدد المعنى الكلي لهذا التاريخ»⁽⁸²⁾. ولا ينظر مرلو-بونتي إلى هذا الحدث على أنه وجود موضوعي مستقل، وإنما ينظر إليه من خلال الإرادة الإنسانية التي تصنعه وتساهم في وجوده. وقد تعرفنا إلى هذه الفكرة عندما تحدثنا عن مفهوم التاريخ عند مرلو-بونتي، والذي يعبر عن وجود الإنسان-في-العالم. فالعنف الثوري كحدث تاريخي، هو تعبير عن هذا الوجود، ولذلك يعترض مرلو-بونتي على موقف الماركسية من العنف الثوري، فيقول: «إن الثورة بالمفهوم الماركسي ليست عقلانية لأنها تمثل الاندفاع، ولأن المنطق الخاص بالتاريخ لا يُدرك إلا في وضعيات اجتماعية متنوعة، خصوصاً بالنسبة إلى البروليتاريين الذين يحسون بالثورة ويعيشون تجربتها»⁽⁸³⁾.

إن متتبع تطور ظاهرة العنف الثوري يلاحظ أن هناك تحولاً في مفهومها من الماركسية إلى الشيوعية، ولا سيما مع ستالين، إذ ترتب عن ذلك تحول في مفهوم التاريخ نفسه؛ فبعد أن كان العنف الثوري ينظر إليه على أنه محرك التاريخ، تحقق من خلاله الإنسانية قيمها السامية: «أصبحت هذه الإنسانية مترددة بين الحكومة والعنف»⁽⁸⁴⁾. وبعد أن كان العنف ولاءً، أصبح خيانة يعاقب عليها مرتكبها، وهذا ما حدث في محاكمات موسكو، حيث حوكم بوخارين بتهمة خيانة الحزب الشيوعي، وهو الحدث الذي أشار إليه مرلو-بونتي في مقالة بعنوان: «غموض التاريخ عند بوخارين».

دفع هذا التحول في النظرة إلى العنف الثوري مرلو-بونتي إلى تتبع تأثير هذا التحول في التاريخ الذي ما عاد مرتبطاً بالثورة، وإنما بالعنف والعنف المضاد. عندما مثل بوخارين أمام محاكم موسكو بتهمة الخيانة «تحمل

Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste*, p. 61.

(82)

Ibid., p. 67.

(83)

Ibid., p. 66.

(84)

مسؤوليته، ورفض أن يُنظر إليه على أنه جاسوس، أو خائن، أو مخرب، أو إرهابي⁽⁸⁵⁾، لأنه كان يؤمن بقيم الثورة، وبالعنف الثوري الذي كان هدفه تحقيق قيم الإنسانية، ولكن حكم عليه بالإعدام الذي يُعد بمنزلة عنف سلبي لا ينفي دور العنف الإيجابي في التاريخ، بقدر ما يشبهه مثلما «أثبت بوخارين وجهة نظره في التاريخ، وبرر إعدامه تاريخيًا، ذلك أنه دافع عن مجده الثوري»⁽⁸⁶⁾. لذلك ساند مرلو-بونتي موقف بوخارين، مثلما كان دائمًا مؤيدًا دور البروليتاريا.

يرى مرلو-بونتي في البروليتاريين الثوارَ والأبطالَ الحقيقيين الذين يصنعون التاريخ، وكان دائمًا مدافعًا عنهم، ووصفهم بأنهم «ليسوا مجانين ولا هم عقلاء، بل هم أشخاص ينظرون إلى الانفعالات والعقل على أنهما شيء واحد، ذلك أنهم ينجزون بفعل الرغبة ما يسجله التاريخ»⁽⁸⁷⁾. وهكذا، يصبح العنف محرك العلاقات الإنسانية، وهو ما يشبه الواقع. إلا أن العنف الذي اهتم مرلو-بونتي بدراسته هو الذي تكون أهدافه إيجابية وغاياته سامية، لا العنف السلبي الذي تمارسه بعض الدول الرأسمالية الغربية على الشعوب الضعيفة، من أجل تحقيق أهداف اقتصادية وسياسية، ما يعني أن مرلو-بونتي ينظر إلى العنف الثوري على أنه الحل الوحيد لتغيير الأوضاع وتحقيق الأهداف، وبالتالي صناعة التاريخ. لكن السؤال الذي يطرح هنا: هل العنف الثوري هو الحل الملائم في الأزمنة كلها؟

رابعًا: آراء مرلو-بونتي السياسية

1 - موقف مرلو-بونتي من الليبرالية

يتخذ مرلو-بونتي إلى جانب موقفه من الماركسية، الذي تعرفنا إليه من قبل، كونه موقفًا نقديًا أحيانًا، خصوصًا بالنسبة إلى المفهوم الماركسي للتاريخ، ومؤيدًا أحيانًا، بالنسبة إلى موقفه من البروليتاريا، موقفًا آخر نقديًا معارضًا

Ibid., p. 75.

(85)

Ibid., p. 89.

(86)

Ibid., p. 71.

(87)

للبرالية، فهو لم ينظر إليها نظرتة إلى الماركسية بوصفها أيديولوجيا الطبقة الحاكمة، وإنما أراد مناقشة الجانب الإنساني في السياسة التي تتبعها هذه الأيديولوجيا.

ناقش مرلو-بونتي في الصفحات الأولى من كتابه مغامرات الجدل الفكر الليبرالي، واهتم كثيرًا بالجانب الإنساني في السياسة، مثلما أولى الجانب التاريخي أهمية كبيرة. وكان في رأيه أن المهمة التي يجب على السياسة أن تؤديها هي خدمة مصالح الإنسانية كلها، وهو ما ليس موجودًا في الليبرالية؛ فعلى الرغم من أن المبادئ التي تقوم عليها تتحدث عن البعد الإنساني، فإنها لا تراعي، في نظر مرلو-بونتي، الواقع المعيش وطموحات الشعوب، لأن ما يأمل الناس به ليس «قرارات عادلة فحسب، وإنما سياسة عادلة أيضًا»⁽⁸⁸⁾. لذا، فما يلاحظ على الليبرالية هو وجود تناقض بين الواقع وما تدعيه من مبادئ وقوانين.

من أجل التعرف إلى حقيقة الفكر السياسي الليبرالي وجوانبه السلبية، يناقش مرلو-بونتي آراء بعض المفكرين الليبراليين ومواقفهم، من أمثال ماكس فيبر وآلان، حيث يقول عن الأول منهما: «إنه ليبرالي، وليبراليته لا تحمل بعدًا سياسيًا حقيقيًا، ولا تمثل المجال المطلق الأمثل للديمقراطية؛ لأنها تعتبر أن كل سياسة عنف»⁽⁸⁹⁾. وربما هذا هو القاسم المشترك بين الشيوعية والليبرالية، أي اللجوء إلى العنف لتطبيق القوانين والأحكام، وإن كان هذا يعتبر أمرًا خفيًا لا ظاهرًا، وبالتالي فإن الديمقراطية التي تنادي بها الليبرالية وتريد من خلالها تحقيق العدالة والمساواة، ما هي إلا ديمقراطية القلة التي تمثل الرأسماليين. لذا، فإن ما يعاب على هذه الليبرالية تجاهلها الواقع المعيش، ولا سيما الذي يعبر عن الوضع الاجتماعي والأخلاقي والاقتصادي لبقية الطبقات، وبناء عليه، فالليبرالية لا تقوم على القيم الحقيقية للسياسة التي تراعي الأوضاع المعيشية وتعمل على خدمة الإنسانية، وليست مجرد مبادئ وشعارات.

Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, p. 9.

(88)

Ibid., p. 38.

(89)

هذا، ولم يكن مرلو-بوتني مقتنعا بطبيعة الأيديولوجيا التي كانت سائدة في تلك المرحلة، خصوصا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، لأنه كان هناك تضارب في المصالح بين الحركات والتوجهات السياسية التي كانت تتجه أغلبيتها إلى خدمة الدول الرأسمالية، وبالتالي خدمة أشخاص معينين، ولا سيما أولئك الذين يملكون سلطة القرار ووسائل الإنتاج، والذين يوهمون أنفسهم بأنهم يحققون العدالة. وهنا يعترض مرلو-بوتني على موقف آلان بقوله: «إنه يردد دائما حكيمته التي تقول: (افعل كل يوم ما هو عادل، ولا تنتظر النتائج). لكن هذه الحكمة تبقى بلا صوت، خصوصا أمام (المواقف الحدية)⁽⁹⁰⁾، وهي المواقف التي تربط بعفوية التاريخ ولا تتحكم فيها مبادئ أو تفسيرات مسبقة. إن السياسة التي يتحدث عنها مرلو-بوتني لا تنفصل عن التاريخ الذي وجدت فيه، لذا فهي دعوة إلى إعادة ربط الفلسفة بالسياسة، أو تجديد للفلسفة السياسية، من أجل تقديم رؤية جديدة عن الواقع السياسي المعيش، وجعله أكثر خدمة للإنسان، لأن الانفصال «الذي حدث بين الفلسفة والسياسة كان نتيجة سوء فهم للفلسفة، فهو بالتالي انفصال خاطئ»⁽⁹¹⁾.

إن ما نصل إليه، من خلال هذا النقد الموجه إلى فيبر وآلان، وبالتالي إلى الليبرالية، هو أن الليبرالية لم تجسد مبادئها في الواقع على الرغم من أنها تدعو إلى الحرية والعدالة والمساواة وحقوق الشعوب، وغيرها من المبادئ التي تقوم عليها، ذلك أنها تحمل غايات وأهدافا خفية تخدم مصالح الأفراد لا الجماعات، وبالتالي لا تراعي الأبعاد الأخلاقية في الممارسة السياسية. والواقع يثبت ذلك، فعدة دول ليبرالية معاصرة تدعي نشر الحرية والمساواة، لكنها تقابل هذه المبادئ بتقويض حريات الآخرين، وتستولي على حقوقهم وثرواتهم وممتلكاتهم.

هكذا، يؤكد مرلو-بوتني أن الحرية أمر ضروري في حياة المجتمعات،

Ibid., p. 37.

(90)

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 14.

(91)

ولا يمكن تصور حياة الإنسان من دونها، لذلك نجده في مؤلفاته كلها - ولا سيما التي تحمل آراءه ومواقفه السياسية، مثل الإنسانية والإرهاب ومغامرات الجدل، وبعض المقالات من المعنى واللامعنى - يناصر قضايا الشعوب مثل الثورة الجزائرية والقضية الفلسطينية. فالحرية الذي يتحدث عنها مرلو-بونتي ليست حرية الليبرالية، بل هي الحرية «التي ليست منفصلة عن العالم، وإنما متصلة به»⁽⁹²⁾، وهي الحرية التي تثبت وجودنا الفعلي مع الأشياء والآخرين في العالم، والتي ينبغي على أي أيديولوجيا أو سياسة أن تراعيها.

يبدو لنا في الأخير أن النقد الذي وجهه مرلو-بونتي إلى الليبرالية نقد مبرر، لأنها لم تحمل ما يشفع لها أمام التاريخ، خصوصًا في ما تعلق بمسألة حقوق الإنسان. ونحن نعلم أن أغلب الحروب التي حدثت في الفترة المعاصرة، أكانت مبررة أم غير مبررة، كانت بسبب الأيديولوجيا الليبرالية التي لا تخدم الشعوب كما تدعي، وإنما تستر على المطامع والمصالح الاقتصادية للرأسمالية، وهذا ما يحدث حاليًا في العراق وأفغانستان، وكثير من مناطق العالم.

2 - الخلاف السياسي بين مرلو-بونتي وسارتر

تبين لنا مؤلفات مرلو-بونتي التي تحمل آراءه السياسية ذلك الاهتمام الكبير الذي أولاه للبروليتاريا من الناحية التاريخية والسياسية، لكن الدور التاريخي والسياسي الذي أعطته الماركسية للبروليتاريا تغير مع الشيوعية المعاصرة، خصوصًا بعد الحرب العالمية الثانية، حيث حملت هذه الشيوعية عيوبًا كثيرة ركز عليها مرلو-بونتي في نقده الموجه إلى الحزب الشيوعي، وإلى موقف سارتر المؤيد سياسة هذا الحزب، فما هو موقف مرلو-بونتي من هذا الوضع؟

إن أهم العيوب التي كان يحملها الحزب الشيوعي هو رفضه الحوار

السياسي مع البروليتاريا، بحسب مرلو-بونتي، وبالتالي الإقصاء التاريخي والسياسي لدور البروليتاريا. في تلك الفترة حدث خلاف سياسي بين مرلو-بونتي وسارتر، وذلك في ظل أحوال خاصة؛ لأنهما في تلك المرحلة بدأ نشر مجلة الأزمته الحديثة، غير أنها «لم تلتزم مبدأ تأسيسها الذي هو عدم الانتماء إلى أي حزب»⁽⁹³⁾. كان هدف المجلة المواقف المحايدة ونصرة القضايا العادلة، لكن سارتر خرج عن هذا المبدأ، من خلال تأييده سياسة الحزب الشيوعي التي تتنافى وتعاليم الماركسية، وتقضي إقصاء كلياً أي دور للبروليتاريا، وبالتالي أدى الخلاف الحاد بين مرلو-بونتي وسارتر إلى انقطاع العلاقات التي كانت قائمة بينهما، والتي كانت علاقات صداقة وزمالة، على الرغم من أن لكل منهما مشروع الفكري.

عمل سارتر في أغلب مؤلفاته على نقد الماركسية، خصوصاً فكرة الجدول الماركسي ومفهومه للحرية التي يرى فيها أنها مشروع غير قابل للتطبيق، لأنها لا تعبر عن حقيقة الوجود الإنساني، حيث يقول: «تحدث الماركسية عن فلسفة حرية يجب أن تأخذ مكانها، لكننا نؤكد أنه ليس هناك أي إمكانية أو وسيلة فكرية أو تجربة واقعية تسمح لنا بتجسيد هذه الحركة، أو هذه الفلسفة»⁽⁹⁴⁾. وبالتالي، فإن اعتراضه على موقف الماركسية من الحرية التي تسعى إلى تحقيقها، من خلال المهمة التي تنجزها البروليتاريا، جعله يؤكد الصورة السلبية التي انطبعت بها الشيوعية المعاصرة، وهو ما يُعتبر، بحسب مرلو-بونتي، أكبر خطأ يقع فيه سارتر لأنه «بتأييده الشيوعية، يرفض كل فاعلية ممكنة للتاريخ، والنتائج المباشرة لإرادتنا»⁽⁹⁵⁾، وهي الإرادة التي عمل سارتر على الدفاع عنها من خلال مشروعه الفلسفي.

يحمل اعتراض مرلو-بونتي على تأييد سارتر الشيوعية موقفين، أولهما رفضه ما يسميه التطرف الشيوعي الذي يتجاوز المبادئ الماركسية، ويقضي

Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, p. 255.

(93)

Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode* (Paris: Gallimard, 1960), p. 50.

(94)

Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, p. 134.

(95)

بالتالي الدور السياسي للبروليتاريا. وثانيهما، دعوته إلى العودة إلى المفاهيم الماركسية المتعلقة بالثورة. وهنا يثمن مرلو-بونتي في الماركسية اعترافها بالقيمة التاريخية للبروليتاريا، كما يجدد اعتراضه على موقف سارتر بقوله: «كيف لم يتساءل سارتر، لماذا لم يعمل أي شيوعي على تطبيق ما يكتب»⁽⁹⁶⁾، إذ يظهر لنا أن هناك تناقضاً بين ما ينظر له الحزب الشيوعي وما يمارسه في الواقع، فالممارسات السياسية لقادة الحزب الشيوعي تحمل إقصاء وانتهاكاً للحقوق الاجتماعية والسياسية للبروليتاريا، وهو ما يعتبر أكبر فرق بين الماركسية والشيوعية المعاصرة. وقد تحدث عنه مرلو-بونتي في مقالة بعنوان «البروليتاريا أمام القضاء»، حيث يبين الاختلاف بين الدور السياسي الذي حددته الماركسية للبروليتاريا، والأحوال التي تعيشها مع الشيوعية، إذ يقول: «إن نظرية البروليتاريا هي التي تميز بين الماركسية وكل سياسة أخرى متسلطة»⁽⁹⁷⁾، وهو يقصد بالسياسة المتسلطة تلك السياسة التي يتبعها الحزب الشيوعي ويؤديها سارتر.

يرى مرلو-بونتي إذاً أن سارتر أخطأ في تأييده الحزب الشيوعي، لأنه لم يفهمه على حقيقته التي تحمل عكس ما تدعيه الأيديولوجيا الشيوعية، التي تناقض تماماً أيديولوجيا البروليتاريا التي دعت إليها الماركسية. ويتحدث مرلو-بونتي عن طبيعة السياسة التي يتبعها الحزب الشيوعي، فيقول: «إنها سياسة تواجه كل وقوف ضد الأوضاع والأحوال، وبالتالي فهي ليست سياسة حقيقية، وإنما هي موت مؤجل، وهي تهديد يظهر في أي لحظة أمام أي موقف يصدر إزاءها»⁽⁹⁸⁾، وبالتالي فإن سارتر يناقض فلسفته، لأنه لم يفهم العلاقة القائمة بين الحرية التي يقوم عليها مشروعه الفلسفي الوجودي، والحرية التي تسعى البروليتاريا إلى بلوغها، لأنها وجدت مواجهة الحزب الشيوعي الذي نظر نظرة سلبية إلى العنف الثوري، وقوض بالتالي، الدور السياسي والتاريخي للبروليتاريا.

Ibid., p. 135.

Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 130.

Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, p. 141.

(96)

(97)

(98)

إن الاعتراض الحقيقي الذي واجه به مرلو-بونتي الحزب الشيوعي، هو عدم اتباعه المبادئ والقيم التي دعت إليها الماركسية، خصوصًا ما تعلق منها بالبروليتاريا والثورة والحوار السياسي، لذلك فهذه الحركة لم يبق لها أي مبرر وجود. وهكذا يصل مرلو-بونتي إلى نتيجة مهمة جدًا مفادها أن «الثورات صادقة كحركات، لكنها باطلة كأنظمة»⁽⁹⁹⁾. وبالفعل، زالت الثقة في تلك المرحلة بين المناضلين وقادة الحزب، وما عاد هناك إمكانية للحل الثوري بعدما جرى إقصاء الدور التاريخي للحركات. وبالمحصلة ليس أمام الإنسان سوى البحث عن بديل للثورة.

خاتمة

يتبين مما سبق أن مرلو-بونتي لم يكن مجرد قارئ لهوسرل ولا لهايدغر؛ إذ عبّرت مؤلفاته كلها عن حرقه سؤال فلسفي، لا نقول أنه لا يحتمل الإجابة، لكنه سؤال يرفض أن يحتوي إجابته في ذاته، ذلك أنه إذا كانت العودة إلى الأشياء في الفينومولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل هي عودة إلى الوعي الخالص، وإذا كانت العودة إلى الأشياء في الفينومولوجيا الأنطولوجية عند هايدغر هي عودة إلى الكينونة، فإن العودة إلى الأشياء في الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي هي عودة إلى الوعي المتجسد في العالم مع الأشياء والأجساد الأخرى.

هنا بالذات، تكمن أهمية فينومولوجيا مرلو-بونتي وقيمتها، وتميزها، في الوقت عينه، من مفهوم الفينومولوجيا ووظيفتها عند كل من هوسرل وهايدغر، فالمهمة الجديدة التي أرادت فينومولوجيا مرلو-بونتي إنجازها هي العودة إلى العالم، والعمل على إعادة اتصالنا به، بل وتواصلنا معه. وبطبيعة الحال لم يكن إنجاز هذه المهمة، كما رأينا، أمراً هيناً، فقد سعى مرلو-بونتي إلى إصلاح الفينومولوجيا وتجاوز أخطائها، من جهة، وسعى من جهة ثانية إلى إصلاح العقلانية الغربية ككل.

إن ما يُحسب لمصلحة مرلو-بونتي هو أنه استطاع أن يكتشف في فينومولوجيا هوسرل ما لم يستطع اكتشافه هايدغر الذي لو قدم انتقادات واعتراضات كثيرة في شأن فينومولوجيا هوسرل، خصوصاً ما تعلق منها

بمقولة الذاتية، لكان لم يتمكن من توظيف جملة النتائج التي توصل إليها واستثمارها. كما أن قراءة مرلو-بونتّي فلسفات الذات، وبالتحديد فلسفة ديكرات وهوسرل، لم تكن كما كانت مع هايدغر، مبنية فحسب على التجاوز والتخطيم، وإنما كانت مبنية على التأويل أيضًا، وهي قراءة وظف فيها مرلو-بونتّي كثيرًا من الحقائق العلمية المعاصرة في ميادين علم النفس والفيزيولوجيا وعلم الاجتماع، وغيرها من العلوم الأخرى. وإن هذا الاطلاع هو ما أعطى فينومولوجيا مرلو-بونتّي بعدًا علميًا لا نجده في أنواع الفينومولوجيا الأخرى، أكان عند هوسرل أم هايدغر أم سارتر.

تبين لنا أيضًا أنه إذا كان هوسرل جعل من الفينومولوجيا منهجًا لفلسفة صارمة، وإذا كان هايدغر اتخذ منها وسيلة، أو وبالتحديد مبررًا لقيام أنطولوجيا معينة، تكون مهمتها اكتشاف معنى الكينونة، فإن مرلو-بونتّي، على الرغم من تأثره الكبير بكل من هوسرل الذي أخذ عنه توجهه إلى دراسة الخبرة، وهايدغر الذي أخذ عنه توجهه إلى التفكير في الكينونة، تمكن من تجاوز نقائص الفينومولوجيا عند كل منهما، ولا سيما في ما تعلق بمسألتي الوعي والوجود. ففينومولوجيا مرلو-بونتّي تبين لنا أن الفينومولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل، حتى لو اتجهت إلى دراسة مسألة الوعي، والخبرة الإنسانية الكامنة فيه، وأولتها أهمية كبيرة، فإن الخطأ الذي وقعت فيه هو أنها لم تهتم بدراسة علاقة الوعي بالأشياء، وهذا النقص هو الذي حاولت فينومولوجيا مرلو-بونتّي تجاوزه، وذلك من خلال التوجه إلى دراسة الإدراك الحسي، وكذلك الجسد باعتباره أساسًا لعمليات الوعي كلها، وباعتباره أيضًا رابطًا بين الوعي وموضوعات العالم. أما بالنسبة إلى هايدغر، فحتى لو أنه توجه إلى دراسة الكينونة، من خلال الاعتماد على الفينومولوجيا لوصف ظهورها، فإن الخطأ الذي وقع فيه، والذي حاولت فينومولوجيا مرلو-بونتّي تجاوزه، هو أنه لم يدرك تلك الوحدة الكامنة بين الموجودات والكينونة، وخصوصًا بين الدازين وكينونته.

هكذا، نجحت الفينومولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتّي في تجاوز

مفهوم الفينومولوجيا ووظيفتها، عند هوسرل بالتحديد، واستطاعت أن تقدم نفسها بديلاً من الصورة التقليدية للوعي، ولا سيما تلك الصورة التي نجدها في الفلسفات التأملية مثل فلسفة ديكارت وهوسرل، حيث إن القاسم المشترك بينها هو الفصل بين الوعي والعالم، وهو الخطأ الذي وقع فيه كثير من الفينومولوجيين، وفي مقدمتهم سارتر الذي ميز بين الوعي كوجود لذاته والوعي كوجود للآخر. ففينومولوجيا مرلو-بونتي لا ترفض دراسة الوعي، فهي فلسفة للوعي بامتياز، لكنها ترفض أن يُنظر إليه نظرة ماهوية، أو يُنظر إليه في انفصاله عن الواقع، لذلك كان من بين أهم الأهداف التي سعت فينومولوجيا مرلو-بونتي إلى تحقيقها، العودة إلى العالم الواقعي المعيش، من خلال العودة إلى خبرة وجودنا فيه؛ التي هي الخبرة الإدراكية، وجميع الموضوعات التي ترتب عنها، مثل خبرة العالم والجسد والتاريخ واللغة والآخرين، وغيرها من الخبرات والموضوعات التي شكلت أهم محاور فلسفة مرلو-بونتي، وحصرًا المتأخرة منها.

إن تحول فينومولوجيا مرلو-بونتي إلى دراسة مثل هذه الموضوعات، كان الهدف منه تقديم حلول لتلك المشكلات المعرفية والوجودية التي ترتبت عن أنواع الفينومولوجيا السابقة، وهي مشكلات وجدت حلولها في فكرة الجسد التي تعبّر في فينومولوجيا مرلو-بونتي عن تخارج الذات، ووجودها في العالم، فجسدي غير منفصل عني، بل أنا جسدي عينه، وهو وسيلتي الوحيدة كي أعبر عن وعيي بالعالم ووجودي فيه، كما أن الجسد يجمع بين خبرة الوعي الخاص وخبرة الآخرين، وهذا ما تسميه فينومولوجيا مرلو-بونتي العالم المعيش، ما يعني في الأخير أن مهمة الفلسفة الحقيقية في فينومولوجيا مرلو-بونتي لا تنحصر في دراسة الوعي في انفصاله عن العالم، كما يبدو عند هوسرل، ولا في التوجه إلى وصف انكشاف الكينونة المنفصلة عن الدازين، وإنما تتجاوز ذلك إلى محاولة الكشف عن الوعي المتجسد مع الأشياء والأجساد الأخرى، والعمل على وصفه ومعاودة النظر إليه.

أصبحت فينومولوجيا مرلو-بونتي وصفًا لتجربة الوجود في العالم، فينظر

إلى هذه التجربة بالأساس على أنها تجربة الجسد، من خلال جملة الوظائف التي يؤديها، إذ إن ما يحسب إذا لمصلحة فينومولوجيا مرلو-بونتي هو أنها جعلت من الجسد موضوعاً للفلسفة، وبذلك تجاوزت فلسفات الحداثة التي أعطت الأولوية للنفس على حساب الجسد لمدة زمنية طويلة، وقد ترتب عن ذلك توجه كثير من الفلاسفة المعاصرين، وبعض المنظمات الحقوقية والإنسانية إلى الدعوة إلى تخصيص الجسد بالاهتمام.

يلاحظ متتبع تطور فكر مرلو-بونتي، كما تعبر عنه مؤلفاته، بوضوح أنه اهتم في فلسفته المتقدمة بدراسة موضوعات ذات طابع فينومولوجي مثل الإدراك، لكنه في فلسفته المتأخرة اتجه إلى دراسة موضوعات وجودية أنطولوجية، أهمها موضوع اللغة. وهذا التحول يبين لنا أن مرلو-بونتي أراد دوماً أن يبحث عن لغة فلسفية جديدة تمكنه من حل المشكلات المطروحة، خصوصاً منها مشكلة علاقة الذات بالموضوع ومشكلة الوجود في العالم. إن ما يميز هذه اللغة الفلسفة الجديدة هو أنها تسعى إلى تحرير الأسئلة من الأجوبة لأنها لغة تثير إشكاليات، من دون أن تقدم في شأنها إجابات نهائية.

إن تأكيدنا قيمة فينومولوجيا مرلو-بونتي وأهميتها في الفلسفة المعاصرة لا يهدف إلى البحث عن تصور شامل للعالم من منظور مرلو-بونتي، أو تقديم مبررات لتبني أفكاره الفلسفية، وإنما نسعى من خلال دراستنا للتوجه الجديد الذي حدده مرلو-بونتي للفينومولوجيا، محاولاً تجاوز كثير من الأفكار التي كانت موجودة في الفينومولوجيا المعاصرة، خصوصاً عند هوسرل وهايدغر، إلى فهم مشكلات عصرنا، ولا سيما مشكلة الوجود في العالم ومشكلة العلاقة بالآخرين...

المراجع

1 - العربية

كتب

ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص. تحقيق محمد علي التجار. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1952.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي. الإشارات والتنبيهات. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1983.

_____ . النجاة. تحقيق عبد الرحمان عميرة. بيروت: دار الجيل، 1992.

أفلاطون، محاورة كراتيليوس: في فلسفة اللغة. ترجمة عزمي طه السيد أحمد. عمان: منشورات وزارة الثقافة الأردن، 1998.

بارت، رولان. لذة النص. ترجمة منذر عياشي. حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1992.

ريكور، بول. صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية. ترجمة منذر عياشي.

بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 1997.

_____، من النص إلى الفعل. ترجمة محمد برادة وحسان بورية. القاهرة:

عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001.

الشاروني، حبيب. فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية. ط 2. بيروت: دار التنوير

للطباعة والنشر، 2005.

العيادي، عبد العزيز. مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتي.

صفاقس: دار صامد للنشر والتوزيع، 2011.

غادامير، هانز غيورغ. فلسفة التأويل: الأصول والمبادئ والأهداف. ترجمة محمد

شوقي الزين. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2006.

غراندان، جان. المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا. ترجمة عمر مهيل.

بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007.

كُنت، عمّانوئيل. نقد العقل المحض. ترجمة موسى وهبة. بيروت: مركز الإنماء

القومي، 1989.

مارزانو، ميشيلا. فلسفة الجسد. ترجمة نبيل أبو صعب. بيروت: المؤسسة

الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2011.

هوسرل، إدموند. فكرة الفينومينولوجيا. ترجمة فتحي إنقزو. بيروت: المنظمة

العربية للترجمة، 2007.

هيدجر، مارتن. إنشاد المتادي: قراءة في شعر هولدرلن وتراكل. ترجمة بسام

حجاز. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994.

_____ . نداء الحقيقة. ترجمة عبد الغفار مكاوي. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، 1977.

2 - الأجنبية

Books

Aristote. *De l'Âme*. Traduit par Pierre Thillet. Paris: Gallimard, 2005.
(Folio essais; 448)

_____. *Poétique*. Traduit par J-Hardy. Paris: Gallimard, 1996. (Tel; 272)

Baraquin, Noëlla et Jacqueline Laffitte. *Dictionnaire des philosophies*.
Paris: Armand colin, 2007.

Barbaras, Renauld. *Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 1997.

Beaufret, Jean. *Dialogue avec Heidegger*. Paris: Les Editions de minuit,
1974.

Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième sexe*. Paris: Gallimard, 1949.

Benoist, Jocelyn. *Phénoménologie, sémantique, ontologie: Husserl et la tradition logique autrichienne*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*.
9^{ème} éd. Paris: Presses universitaires de France, 2007. (Quadrige, grands textes)

_____. *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit*.

- Paris: Presses universitaires de France, 1968. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
- Bimbenet, Etienne. *Nature et humanité: Le Problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)
- Carman, Taylor. *Merleau-Ponty*. New York: Routledge, 2008.
- Cassirer, Ernst. *La Philosophie des formes symboliques: 1. le langage*. Traduit par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste. Paris: Les Editions de minuit, 1972. (Le Sens commun)
- Charcosset, Jean-Pierre et Maurice Merleau-Ponty. *Approches phénoménologiques*. Paris: Hachette, 1981. (Œuvres et opuscules philosophiques)
- Charron, Ghyslain. *Du langage: A. Martinet et M. Merleau-Ponty*. Ottawa: Editions de l'université d'Ottawa, 1972. (Collection philosophica)
- Dagognet, François. *Le Corps*. Paris: Presses universitaires de France, 2008. (Quadrige, grands textes)
- Dastur, Françoise. *Heidegger*. Paris: Vrin, 2007. (Bibliothèque des philosophies)
- Depraz, Natalie. *Comprendre la phénoménologie: Une pratique concrète*. Paris: Armand Colin, 2006. (Cursus, philosophie)
- Derrida, Jacques. *La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses universitaires de France, 1967.
- Descartes, René. *Méditations métaphysique*. Traduit par Florence

- Khodoss. Paris: Presses universitaires de France, 1968.
- . *Les Principes de la philosophie: Livre premier*. Paris: Librairie A. Hatier, 1948.
- Dictionnaire de la philosophie*. Paris: Encyclopédie Universalise, 2006.
- Dupond, Pascal et Laurent Cournarie. *Dictionnaire Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2007.
- . *Phénoménologie: Un siècle de philosophie*. Paris: Ellipses, 2002.
- . *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 1997.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité II: L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984. (Tel; 279)
- . *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966. (Bibliothèque des sciences humaines)
- . *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*. Paris: Presses universitaires de France, 1972.
- . *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975. (Bibliothèque des histoires)
- Freud, Sigmund. *Cinq leçons sur la psychanalyse suivi de contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*. Traduit par Yves Le Lay et Samuel Jankélévitch. Paris: Payot, 1965.
- . *Essais de psychanalyse*. Traduit par Pierre Cotet [et al.]. Paris: Payot, 1981. (Petite bibliothèque payot; 44)
- Gadamer, Hans-George. *Vérité et méthode: Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Traduit par Étienne Sacre et Paul Ricœur. Paris: Seuil, 1976. (Collection l'ordre Philosophique)

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *La Phénoménologie de l'esprit*. Traduit par Jean Hyppolite. Paris: Montaigne, 1987.
- . *La raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*. Traduit par Kostas Papaioannou. Paris: Union générale d'éditions, 1965.
- Heidegger, Martin. *Achèvement de la métaphysique et poésie*. Traduit par Adéline Froidecourt. Paris: Gallimard, 2005. (Bibliothèque de philosophie)
- . *Approche de Hölderlin*. Traduit par Henry Corbin [et al.]. Paris: Gallimard, 1962.
- . *Chemins qui ne mènent nulle part*. Edité par François Fédiér. Traduit par Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962.
- . *Essais et conférences*. Traduit par André Préau. Paris: Gallimard, 1958.
- . *L'Être et le temps*. Traduit par François Vezin. Paris: Gallimard, 1986. (Bibliothèque de philosophie)
- . *Questions I*. Traduit par Roger Corbin [et al.]. Paris: Gallimard, 1968.
- . *Questions III*. Traduit par André Préau, Julien Hervier et Roger Munie. Paris: Gallimard, 1966.
- . *Questions III et IV*. Traduit par Jean Beaufret [et al.]. Paris: Gallimard, 1976. (Tel; 172)
- Heidsieck, François. *L'Ontologie de Merleau-Ponty*. Paris: Presses universitaires de France, 1971. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

- Husserl, Edmund. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit par Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976. (Tel; 151)
- . *Expérience et jugement: Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Traduit par Denise Souche. Paris: Presses universitaires de France, 1970. (Epiméthée; 41)
- . *Introduction à la logique et à la théorie de la conscience (1906-1907)*. Traduit par Laurent Joumier. Paris: Vrin, 1998.
- . *Leçons pour une phénoménologie de conscience intime du temps*. Traduit par Henri Dussort. Paris: Presses universitaires de France, 1964. (Epiméthée; 29)
- . *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*. Traduit par Emmanuel Lévinas et Gabrielle Pfeiffer. Paris: Vrin, 1953.
- . *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Traduit par Jacques English. Paris: Presses universitaires de France, 1991. (Epiméthée)
- . *Recherches logiques: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Traduit par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer. Paris: Presses universitaires de France, 1961. (Epiméthée)
- Jacob, André. *Encyclopédie philosophique universelle: Les Notions philosophiques: Dictionnaire*. Volume dirigé par Sylvain Auroux. Paris: Presses universitaires de France, 1990. Tome 2. vol. 2.
- Jaoua, Mohamed. *Merleau-Ponty critique de marxisme*. Tunis: Centre de publication universitaire, 2008.

- Lacoste, Jeon. *La Philosophie au XX^{ème} siècle*. Paris: Hatier, 1988.
- Levinas, Immanuel. *De l'existence à l'excitante*. Paris: Vrin, 1981.
- Lyotard, Jean-François. *La Phénoménologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1969.
- Marcel, Gabriel. *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1941.
- Maxence, Caron. *Introduction à Heidegger*. Paris: Ellipses, 2005.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le Corps et le sens*. Paris: Presses universitaires de France, 2005. (Philosophies).
- . *Eloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1965.
- . *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard, 1947.
- . *L'Œil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1964.
- . *La Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- . *La Prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.
- . *Résumés de cours*. Paris: Gallimard, 1968.
- . *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1966.
- . *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- . *La Structure du comportement*. 6^{ème} éd. Paris: Presses universitaires de France, 1967.
- . *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- et Clara Da Silva-Charrak. *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

- Muralt, André de. *Idée de la phénoménologie: Exemplarisme Husserlien*. Paris: Presses universitaires de France, 1958.
- Nietzsche, Frederick. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: Gallimard, 1971.
- Philippe, Huneman et Estelle Kulich. *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Armand colin, 1997.
- Platon. *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*. Traduit par Léon Robin. Paris: Gallimard, 1968.
- . *Œuvres Complètes: Phédon*. Paris: Les Belles lettres, 1926. Tome IV.
- Pöggeler, Otto. *La Pensée de Heidegger*. Traduit par Marianna Simon. Paris: Edition Aubier-Montaigne, 1967. (Présence et pensée; 8).
- Robinet, André. *Merleau-Ponty: Sa vie, son œuvre avec exposé de sa philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 1963.
- Sartre, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- . *Les Carnets de la drôle de guerre: Novembre 1939-Mars 1940*. Paris: Gallimard, 1983.
- . *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard, 1970.
- . *L'Imagination*. Paris: Presses universitaires de France, 1983.
- . *La Transcendance de L'égo: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin, 1978.
- . *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard, 1948.
- . *Questions de méthode*. Paris: Gallimard, 1960.

- Saussure, Ferdinand de [et al.]. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1972.
- Sicher, Bernard. *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Paris: Grasset, 1984.
- Vaysse, Jean-Marie. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger*. Paris: Ellipses, 2005.
- Waelhens, Marie Alphonsede. *Une philosophie de l'ambiguïté: L'Existentialisme de Merleau-Ponty*. Paris: Béatrice-nauwelaerts, 1968.
- Wahl, Jean. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Presses universitaires de France, 1951.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophique*. Paris: Gallimard, 1993.

Periodicals

- Elounelli, Néji. «Le Phénoménologique dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel.» *Etudes phénoménologiques, acte des travaux de L'UERP*. Publiés sous la direction du Mohammed Joua.

فهرس عام

275-270 ، 268 ، 260	-أ-
296	الأبقع، ثريا: 36
أرسطو: 66-65 ، 119 ، 135 ، 248 ، 218 ، 207	ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي: 73
أزمة العلوم الأوروبية: 10 ، 54 ، 186 ، 120 ، 109 ، 71 ، 60	الإدراك: 12 ، 15 ، 48 ، 52-50 ، 58 ، 70 ، 113-115 ، 121 -
أفلاطون: 11 ، 41-42 ، 63 ، 65 -	128 ، 130 ، 145 ، 157
66 ، 77 ، 114 ، 119 ، 135 ، 254 ، 228 ، 189 ، 186	160 ، 162-163 ، 166 ، 179 ، 182 ، 187 ، 212
ألمانيا: 33 ، 265	216 ، 228 ، 235 ، 240
الأناتجيريبي: 49	271-272 ، 286 ، 298
الأناتجسماني: 49 ، 96	الإدراك الحسي: 15-16 ، 27-28 ، 37 ، 102-103 ، 113 ، 120 -
الأناتمتعالي: 9 ، 12-13 ، 61 ، 96 ، 68 ، 72 ، 74 ، 84 ، 96	121 ، 123-130 ، 142 ، 144 ، 147 ، 150 ، 181 ، 187 -
99 ، 103-104 ، 106 ، 108 ، 122-121 ، 115-110 ، 173 ،	188 ، 248 ، 256-258

بوقاف، عبد الرحمان: 36	178، 180-181، 183، 185،
بينوا، جوسلين: 79	200، 230-231، 255-256،
-ت-	259، 264، 267، 273
التخيل: 51	الأنا النفسي: 49، 59
-ج-	الأنثروبولوجيا: 29، 278، 281
الجسد: 96، 99-100، 109،	الأنطولوجيا: 11-12، 42، 62-
120، 124-125، 127-	70، 76، 85-86، 106،
145، 147، 149-160،	121، 265، 270
162-168، 182-193،	الإيخوخية: 57، 60-61، 70-71،
199، 204، 207-208،	80، 84
212، 220، 230، 232-	-ب-
233، 235، 239-240،	بارباراس، رونو: 152، 239
242-243، 246-248، 256-	بارمينيدس: 63، 66
259، 267، 269، 271،	برغسون، هنري: 95، 132-133،
732، 274-275، 278، 286،	142، 188، 216-217،
296-298	برنتانو: 59-60
الجسد الفينومولوجي: 16، 18،	البروليتاريا: 30، 214، 288،
27، 136، 139، 141، 143-	292-294
144، 152، 154، 158، 160،	بوفري، جان: 67
163-164، 191، 197-198،	بوفوار، سيمون دي: 139، 160-
208، 246	161، 190

200-201، 207-208، 218-	الجسد الموضوعي: 16، 18، 139،
219، 227، 241، 259،	141، 163-164، 198
267، 285، 296-297	-ح-
دريدا، جاك: 50، 78	الحداثة: 10، 16، 31، 33-34،
دلتي، فيلهلم: 84، 86	37، 41، 55، 61، 69، 93،
دوبون، باسكال: 116، 212، 220،	140، 172، 185، 260،
223، 247، 249	298
ديراز، ناتالي: 53	الحس: 44، 48، 50، 52-53،
ديكارت، رينيه: 13، 16، 19-20،	58، 70، 76، 79، 84، 145،
41، 56-57، 65، 92-93،	261
96-97، 100، 103، 107،	الحرب العالمية الأولى (1914-
109، 119، 124، 131،	1918): 106
135-136، 140، 144-	الحرية: 22-23، 32، 36، 107-
145، 150-151، 153-	171، 198، 209-216،
154، 173، 177، 179،	225، 282، 290-293
180-181، 183، 186،	-د-
203، 209-210، 229، 243-	الدازين: 9، 11، 14، 19، 24،
244، 254-256، 258-259،	34، 42، 63-64، 66-67،
275، 296-297	71-72، 74، 81-82، 85-
-ذ-	86، 101-102، 106-107،
الذاتية: 10، 13، 33، 61، 97،	111، 113، 151-152، 155،
100، 152، 173، 177،	157، 174، 189، 190،

السلوك: 27-28، 131، 156،	182، 184، 186، 196-
161، 163، 194، 212،	197، 199، 217، 226،
258، 268-270، 272،	254، 256-277، 279،
سوسير، فرديناند دو: 74، 76، 83،	296
163، 222-224، 231،	-ر-
236-239	الرؤية: 16-17، 27-28، 36،
سيلفا، كلارا دا: 143، 156، 270،	143-152، 157-158، 179،
-ش-	246-247، 256، 271،
شلاير ماخر، فريدريك: 86	ريكور، بول: 64، 68، 86
-ع-	-س-
علم الاجتماع: 28-29، 31،	سارتر، جان بول: 20، 22-23،
276-282، 296،	30-31، 34، 36، 62، 68،
علم النفس: 296	82، 91، 98-100، 103،
علم نفس الجشطلت انظر علم	107، 112، 113، 117-
نفس الشكل	120، 130، 134، 141،
علم نفس الشكل: 126	150-151، 163، 177-
العلوم الأوروبية: 12، 41، 54،	178، 187، 188-189،
109، 69، 60،	192، 197-199، 201،
العيادي، عبد العزيز: 172، 215،	207، 210-213، 233،
225، 228، 239،	242، 255، 257، 258،
	260، 265-266، 268،
	282، 291-293، 296-297،

الفلسفة الغربية: 11، 20، 63،

195

الفلسفة المعاصرة: 31، 35، 47،

75، 95، 135، 149، 183،

201، 220-221، 253،

267، 298

الفيزيولوجيا: 31، 131-137،

141، 296

الفينومولوجيا الأنطولوجية: 10-

11، 27، 31، 188، 200،

295

الفينومينولوجيا الترنسندنتالية: 33،

49، 51-52، 54-57، 61،

68، 75، 83، 96، 102،

104، 106، 108، 115،

117، 123، 133، 186،

196، 204، 295-296

فينومولوجيا الكلام: 24، 171،

220-226، 228، 235-

237، 239

فينومولوجيا اللغة: 36، 76، 78،

222

-غ-

غامير، هانس-جورج: 67، 86

غاليليه، غاليليو: 58

-ف-

فال، جان: 46

فرنسا: 9، 33-34، 265

فرويد، سيغموند: 18، 132، 161-

163، 209

الفكر الغربي: 9، 33، 41، 185،

253، 264

الفلسفة: 35-36، 41-43، 46-

47، 54، 56، 66، 69، 75،

91-93، 95، 97، 101-

102، 108، 110، 115-

116، 118-119، 129،

131، 134-135، 149،

171، 174-176، 180،

183، 186، 191، 193،

201، 220-221، 228،

233-235، 243، 253،

273، 276-279، 280،

290، 292، 297-298

الفنيومولوجيا المتعالية: 185،
188، 190، 192، 231،
266،

-ق-

القصدية: 13-14، 51، 59، 79،
84، 99، 102-109، 121،
133-134، 157، 160،
183-184، 187، 255،
257، 265-266

-ك-

كانط، إيمانويل: 10، 41، 44، 46،
48، 54-55، 64، 70، 93،
104، 153-154، 172،
181، 207، 217-218،
261-262، 264، 266-

-ل-

لاكوست، جان: 48
لامبرت يوهان هاينريش: 10، 44،
46

ليوتارد، فرنسوا: 114

-م-

مارزانو، ميشيلا: 139، 159
مارسال، غابريال: 142، 188، 202
الماركسية: 29-30، 46، 284،
287-289، 291-294

الكوجيتو الديكارتي: 56، 103،
131، 133، 183، 253-
255، 257، 260، 264
كيركغارد، سورين: 42، 70
الكينونة: 9، 11-12، 14، 24،
31، 34، 41-43، 62-63،

119-، 112-109، 107-106	الماهية: 9-10، 12-14، 22، 29،
131، 127، 124-123، 120	33، 42، 47، 49، 59، 74،
177، 148، 145-143، 140	76، 78، 80، 83، 91، 101،
192، 190، 185، 183	110، 113-120، 122،
217-216، 205، 197	127، 173، 190، 213،
245، 241، 233، 231	278، 232،
-259، 257، 254-253	المذهب التجريبي: 125، 127،
279، 265-264، 262	229، 273،
منهج الرد الفيومولوجي: 10، 14،	المذهب الحسي: 126
115، 109، 70، 60، 26	المذهب العقلاني: 229
267، 242، 172، 118	المذهب الفيومولوجي: 9-10،
مورالت، أندريه دي: 57	33-34، 44-46، 263،
الميتافيزيقا: 11، 73، 83، 86،	مرلو-بونتي، موريس: 9-10،
271، 189، 101	12-32، 34-37، 46، 87،
الميتافيزيقيا الغربية: 66، 71، 42،	91-102، 104-105، 107-107،
207، 118، 65، 63، 44	117، 119-121، 123-167،
267، 241	171-178، 190-249، 253-
-ن-	298
التومين: 44، 261-262	المعرفة: 10، 16، 21، 33-35،
نيتشه، فريدريك: 11، 41-42،	41-43، 45، 48، 53، 55-
132، 119، 65-63، 46	56، 59-61، 68، 74، 84-
189، 187	85، 91-92، 95-97، 102،

134 ، 130 ، 128-127	-ه-
143 ، 147-146 ، 150-	هايدسيك، فرنسوا: 209 ، 108
151 ، 154-155 ، 172-181 ،	هايدغر، مارتين: 9-12 ، 14-15 ،
184-190 ، 192 ، 196 ،	23-28 ، 31-32 ، 34 ، 37 ،
200 ، 204-205 ، 207 ،	41-43 ، 58 ، 62-74 ، 76-
209 ، 213 ، 218-216 ،	83 ، 87 ، 91 ، 100-102 ،
222 ، 231-232 ، 235-	108-109 ، 112-113 ، 118-
236 ، 241-243 ، 255-	120 ، 129 ، 134-135 ، 143 ،
256 ، 258-260 ، 264-	151-152 ، 154-155 ، 157 ،
268 ، 270-273 ، 279 ،	173-174 ، 176 ، 178-179 ،
295-298	188-192 ، 200-201 ، 207-
هولدرلين، فريدريش: 41 ، 67 ،	208 ، 215-216 ، 219 ، 222 ،
81 ، 118	227-228 ، 232 ، 234-236 ،
هيجل، جورج فيلهلم فردريش: 10 ،	241-242 ، 247 ، 259-260 ،
20 ، 45-46 ، 64 ، 93-94 ،	266-268 ، 271 ، 273 ،
119 ، 195 ، 200-201 ،	285 ، 295-296 ، 298
218 ، 228 ، 262-264 ،	الهرمينوطيقا: 12 ، 26 ، 34 ، 66-
266-267 ، 275	67 ، 68 ، 85 ، 242 ، 267
هيراقليدس: 63 ، 66	هوسرل، إدموند: 9-16 ، 19 ، 21-
-و-	22 ، 26-28 ، 31-34 ، 36-
الواقعية: 29 ، 93 ، 184 ، 294 ،	37 ، 41-44 ، 63 ، 66-80 ،
الوجودية: 70 ، 81 ، 91 ، 95 ، 102 ،	82-85 ، 192 ، 91 ، 96-124 ،

،125-120 ،117-112 ،108	،128 ،123 ،119 ،105
-149،147-138،135-127	،144 ،135 ،131-130
،173 ،166-163 ،155 ،152	،183-182 ،178 ،171
،188-181 ،179 ،177-175	،202 ،196-195 ،192
،200-199 ،196-195 ،192	،256 ،254-253 ،220
،216 ،214-213 ،207-202	297 ،273 ،271 ،260
،228 ،223-222 ،220-218	،28-23،21،19،16-11:الوعسي
-243،235،233،231-230	-48 ،46-45 ،37 ،35 ،31
،283 ،274 ،271-262 ،260	-67 ،63-61 ،59-57 ،53
297-295	-91 ،79-78 ،75 ،69-68